А. С. ЛАВРОВ

КОЛДОВСТВО И РЕЛИГИЯ В РОССИИ

1700–1740 гг.

МОСКВА
«ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩЕ»
2000

ББК 63.3(2)
Л 13

ISBN 5–93646–006–1

ВВЕДЕНИЕ

Тема, вынесенная в заголовок этой работы, может показаться несовместимой с точными хронологическими рамками. Трудно представить себе, что религиозность может меняться год от года или от десятилетия к десятилетию. Поэтому и верхняя, и нижняя дата вполне условны — это скорее рамки периода, к которому относятся источники, положенные в основу нашей работы.

Нетрудно заметить, что обе эти даты вполне значимы в русской церковной истории. Отказ Петра от выборов нового патриарха в 1700 г. часто рассматривается как начало нового периода в русской истории. 1740 г. — последний год правления Анны Иоанновны — в этом смысле менее яркая дата. Это — двадцатилетний юбилей синодального управления делами русской церкви и, одновременно, конец той жесткой политики в отношении церкви, которая проводилась начиная с «Духовного регламента». Только приход к власти Елизаветы Петровны в 1741 г. ознаменовался более сдержанной политикой, прекращением репрессий в отношении «суеверий».

Конечно, подобные грани в значительной мере условны и предопределены характером источников. Последние становятся действительно обильными только с 1721 г., с создания Синода, а с начала 1740-х гг. поворот в церковной политике ведет к исчезновению из источников интересных подробностей о «народном православии». По сути, в основе выбранных мною хронологических рамок заложено сознательное отрицание деления на «петровский» и «послепетровский» периоды (а заодно, и на «допетровский»). В церковной политике «послепетровский» период ознаменовался как попыткой контрреформы при Петре II, так и десятилетним про-

должением ее в самом жестком варианте в годы «бироновщины». Кроме того, многие идеи церковной реформы восходят к решениям церковных соборов 1666–1667 гг. Строго говоря, перед нами определенный тренд, начавшийся в 1666 г. и исчерпанный к 1741 г. — именно в этих рамках исследование было бы плодотворно, если бы источники 1666–1700 гг. не были бы еще более лаконичными, нежели источники 1700–1721 гг.

Тем не менее, я вижу некоторую принципиальность в том, что регулярно нарушаю рубеж 1725 г. (и периодически — 1700 г.). Взятые в подобных, искусственно узких рамках, факты русской церковной жизни не могут быть проанализированы в категориях «старого» и «нового». Новое при этом на поверку оказывается «старым» (то есть уже появившимся в предшествующий период — такова, например, история контроля за исповедью и причащением, появляющегося в конце XVII века, а не в первой четверти XVIII, как это обычно утверждается в историографии). Кроме этого, всегда есть опасность того, что само «новое» окажется эфемерным — отброшенным и неприжившимся на следующем отрезке.

Одним из основных принципов нашего исследования является синхронный метод, обоснованный в лингвистических работах Ф. де Соссюра и примененный к анализу традиционной культуры П. Г. Богатыревым[1]. Трудно согласиться с исследователями, рассматривающими народное православие и народную культуру в целом как некое однажды данное наследие, подверженное с течением времени лишь размыванию и упрощению (тогда сама поставленная задача была бы бессмысленна, так как на любом произвольно выбранном хронологическом срезе появлялось бы почти одно и то же). Напротив, гораздо привлекательнее функциональное рассмотрение народной культуры как единого целого, при котором исключена сама постановка вопроса о «пережитках». Рассматривая упоминающиеся в течение этих четырех десятилетий обряды и обычаи в современном им контексте, мы уклоняемся от того, чтобы дополнять их данными, известными из более ранних источников или из позднейших этнографических наблюдений. Даже в том случае, если какой-либо обряд фиксируется в более раннее время (например, в первой половине XVII в.), а в XIX в. попадает в поле зрения историков, необходимо задаться вопросом о том, почему он не отражен в «наших» источниках, перед тем как признать, что он не мог не продолжать свое существование.

[1] *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.

Это, конечно, только одна сторона проблемы. Религиозные тенденции времени рассматриваются ниже через призму биографий конкретных людей. Строго говоря, применительно к религиозности дворянства мы говорим о примерно двух поколениях — сверстниках Петра (поколении 1670-х гг.), которым пришлось в сознательном возрасте пережить наиболее широкую ломку традиционных — в том числе и религиозных — представлений. Поколению 1690-х годов было гораздо легче — оно сразу шагнуло в уже готовую «новую Россию» (вернее, выросло в обстановке сосуществования и конфликта старой и новой культуры). Вообще же, надо сказать, что долгожители в это время оказались свидетелями событий, которые обычно разведены по разным отделам исторической науки. Так, восьмидесятилетний старик в годы «бироновщины» был в юности очевидцем стрелецких восстаний, еще мог видеть на московских улицах Никиту Пустосвята или слышать новость о казни протопопа Аввакума и пустозерских сидельцев. Гораздо труднее в этом смысле классифицировать, например, крестьянские автобиографии — крестьянин, родившийся в 1670-х гг., еще мог прожить свою жизнь так, что по его автобиографическим показаниям трудно догадаться о том, что на его век пришлась Северная война или основание Петербурга.

Естественно, что при подобной широкой постановке темы разумны были бы некоторые ограничения. Первое из них носит конфессиональный характер. Мы ограничиваем себя «разрешенной» религиозностью, не ставя перед собой задачи изучения старообрядчества и сектантства. Можно сказать, что сектанты и старообрядцы интересуют нас тем менее, чем более точно они могут доказать, что они «не православные». Наиболее интересными для нас являются персонажи, балансирующие на грани между «разрешенной» и альтернативной религиозностью. Вообще, изучаемое время как раз и характеризуется тем, что трудно точно сказать, кто православный, кто старообрядец, а кто сектант. Называя старообрядцами несогласных с реформой Никона в XVII в., записавшегося в раскол в XVIII в. и старовера в пятом колене XIX в., мы допускаем не просто терминологическую небрежность, но начисто смазываем большую часть наших выводов.

Второе ограничение чисто условно. Целью работы было преимущественное рассмотрение религиозности мирян. Религиозность духовенства рассматривается лишь в рамках пограничных сюжетов, к примеру, когда речь идет о дворянах — монастырских вкладчиках или о юродивых, которые не смогли попасть в монастырь. За-

кономерен упрек в том, что логический центр нашей темы — религиозная жизнь клира — оказывается вне поля рассмотрения. Тем не менее, избранный подход кажется оправданным, поскольку ставит во главу угла взаимоотношения религии и общества. При этом само собой разумеется, что далеко не каждый религиозный феномен можно и нужно социально стратифицировать.

Третье ограничение касается выбора источников. Я позволил себе сознательно ограничиться документами, вышедшими из делопроизводства центральных государственных и церковных учреждений, прежде всего, это Святейший Синод, Преображенский приказ и Тайная канцелярия (речь идет, разумеется, только об архивных источниках, опубликованные я старался привлечь возможно более широко). Подобное решение неизбежно, хотя и сужает рамки работы — например, согласно одной из рабочих концепций, наиболее интересные колдовские дела, в которых преследование колдовства снизу смыкается с административным, должны были отложиться как раз в архивах местных учреждений. Зато такое ограничение позволяет утверждать, что об отдельных феноменах (будь то старообрядчество или почитание «несвидетельствованных» мощей) мы знаем ровно столько, сколько о них знали государственные и церковные власти 1700–1730-х гг., то есть владеем той информацией, на основе которой вырабатывались и принимались решения.

Тем не менее, я позволяю себе утверждать, что проблема отбора источников не центральна для данной работы, как и для других работ по истории менталитета. Хочется надеяться, что к выводам, подобным нижеизложенным, можно было бы прийти как на основании регионального исследования (например, одной епархии), так и на основании принципиально иной группы источников (например, духовных стихов или народной гравюры, которые только затрагиваются ниже).

Работа над этой книгой стала возможной благодаря компетентной помощи сотрудников архивов и рукописехранилищ. Среди них мне особенно хотелось бы поблагодарить А. П. Прозорову, А. И. Гамаюнова (РГАДА) и С. И. Варехову (РГИА). Глубокую признательность автор хотел бы выразить М. Александеру, А. И. Алексееву, О. А. Белобровой, Л. Беришу, А. Каппелеру, Ш. Мелиху, А. А. Панченко, М. А. Салминой, Р. Г. Скрынникову, Е. Б. Смилянской, Х. Шиллингу и К. Шмидту.

В основу книги положены два специальных курса, прочитанных на историческом факультете Санкт-Петербургского университета. Поэтому мне хотелось бы особенно поблагодарить моих слушателей — Т. Г. Белкина, А. Г. Белозерову, И. А. Вознесенскую, К. В. Орлова, Т. В. Михайлову, беседы с которыми помогли мне лучше разобраться в ряде вопросов русской церковной истории — от становления старообрядчества и хлыстовства до иконопочитания и духовной школы. Самой возможностью довести исследование до конца автор во многом обязан поддержке фонда Александра фон Гумбольдта и гостеприимству Семинара восточноевропейской истории (Кельнский университет). Отдельная благодарность А. Рустемайер.

1. Историография

«Тяжелая память прошлого» — такое название дал Г. В. Есипов сборнику своих статей, посвященных политическим процессам и «духовным делам» петровского времени[2]. Эти слова можно было бы поставить эпиграфом ко всей теме. Петровское время принесло с собой исключительно резкое противоречие между церковной и государственной доминантой — раздвоенности не избежали и те, кто склонился, в конечном счете, к беспрекословному подчинению воле преобразователя, и те, кто бесстрашно обличал его как Антихриста. Эту же раздвоенность унаследовали и историки петровского времени — так и не сумев избавиться от субъективной симпатии к «ханжам» и «суеверам», попавшим в когти политического сыска, они всячески стремились избегать обоюдоострой темы.

Не случайно религиозная история петровского царствования оставалась еще более нежелательной, чем политическая. Показательно, что николаевская цензура не допустила к печати почти весь текст защищенной в 1844 г. диссертации Ю.Ф.Самарина о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче (полный текст увидит свет только в царствование Александра III)[3]. В своей книге, особенно важной для поставленной темы хотя бы потому, что в ней чуть ли не впервые в русской историографии употреблено слово «религиозность», Самарин видит главный религиозный конфликт петровского времени в столкновении двух начал — католического, воплощенного Стефаном Яворским, и протестантского, представлен-

[2] *Есипов Г. В.* Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел Тайной канцелярии и других архивов. СПб., 1885.

[3] *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Сочинения Юрия Федоровича Самарина. М., 1880. Т. V. Последнее переиздание: *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 15–396.

ного Феофаном Прокоповичем. Сегодня можно лишь удивиться, что историк-славянофил так и не отдал себе отчета в размахе православной оппозиции петровской церковной реформы, не вмещавшейся в его антиномию.

Причина состояла в том, что в отличие от старообрядческих наставников или православных иерархов, большинство рядовых представителей религиозного протеста не оставили проповедей или богословских трактатов — их credo отложилось только в виде допросов в Преображенском приказе или в Синоде. В истории изучения религиозного менталитета в России материалам «духовных» и политических дел предстояло сыграть не меньшую роль, нежели фольклорным источникам или «народной картинке». Как только в эпоху Великих реформ стало возможным печатно говорить об истории политического сыска, русские историки не замедлили извлечь их на свет Божий. В силу случайностей дореволюционного архивного дела документы Тайной канцелярии и Тайной экспедиции, длительное время хранившиеся в Петропавловской крепости, были переведены в созданный в 1834 г. Государственный главный архив России. Здесь они были разобраны и к 1840-м гг. составили особый седьмой разряд Государственного архива, до сих пор существующий в качестве отдельного архивного фонда.

От здания Министерства иностранных дел у Певческого моста, где помещался архив, можно было за десять минут быстрой ходьбы дойти до здания Синода. Здесь находился Синодальный архив, в котором в это время, в 1860-е гг., началась активная работа по исследованию и публикации дел. В преддверии готовившейся церковной реформы Синодальная комиссия с удивительной смелостью предала гласности темные стороны петровской церковной реформы — наступление на традиционную религиозность, архиерейские процессы.

В силу этих обстоятельств, инициатива в разработке всех этих материалов принадлежала петербургским историкам — хотя бы и придерживавшимся совершенно различной методологии и идейных позиций. Прежде всего, здесь следует назвать имя профессора Санкт-Петербургской духовной академии Иллариона Алексеевича Чистовича (1828–1893). По утверждению автора, он первоначально замышлял написать вполне традиционную биографию Феофана Прокоповича как духовного иерарха и писателя, судя своего героя «в виду состояния тогдашнего общества». Однако, по мере работы над темой, книга превратилась из оправдания Феофана в своего рода коллективную биографию его оппонентов в церковной борьбе — Маркелла Родышевского, Феофилакта Лопатинского, Михаила Аврамова. В результате сформировалась целая панорама русской духовной жизни первой половины XVIII века, в которой симпатии автора во многом принадлежали противникам петровской церковной реформы[4].

Почти одновременно с книгой Чистовича был опубликован труд Г. В. Есипова «Раскольничьи дела XVIII столетия»[5]. Заголовок не исчерпывал представленного автором материала — помимо старообрядческих дел, им разобрано и многое, относящееся к чисто православной духовной оппозиции петровской реформе. Для историка, привыкшего к более скудным источникам, нежели материалы политического сыска, книга Г. В. Есипова была вполне загадочной — он знал даты рождения, происхождение, мельчайшие детали биографий своих героев, в том числе, и принадлежавших к низшим слоям общества. Можно сказать, что именно в работах Есипова впервые затронута была «другая петровская Россия» — не придворное общество, генералитет и дипломаты, а те, на плечи которых лег основной физический и психологический груз реформ.

В историографической традиции Есипову обычно отводят место рассказчика, публикатора, что не совсем верно, если вспомнить, хотя бы о его работе о колдовстве, в которой были высказаны крайне важные для того времени положения. «До Петра Великаго убеждение в силу колдовства, в связи с религиозными верованиями и при отсутствии всякого образования, было принадлежностью всего русского народа, начиная от царя до последнего холопа», — писал Есипов[6]. Исходя из этого, историк указывал на то, что многие перипетии политической истории России XVII — первой половины XVIII в. просто непонятны без учета той роли, которая отводилась или приписывалась их участниками вредоносному колдовству.

К чисто либеральной линии в освоении темы следует отнести Михаила Ивановича Семевского. Историк осуждает бессмысленную

---

4 *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 577. См. также: *Чистович И. А.* Решиловское дело. Феофан Прокопович и Феофилакт Лопатинский. Материалы для истории первой половины XVIII столетия. СПб., 1861.

5 *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861–1863. Т. I–II; *он же.* Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1885; *он же.* Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел Тайной канцелярии и других архивов. СПб., 1885.

6 *Есипов Г. В.* Колдовство в XVII и XVIII столетиях (из архивных дел) // Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880. С. 2.

жестокость петровского сыска по «духовным делам», но далек от попытки разобраться в миросозерцании, в мотивах действий тех, кто становился его жертвой. Кликуши и юродивые распадаются для него на две четко очерченные группы — больные и притворяющиеся ради корысти. «Делая из этих жалких больных и не больных уродов каких-то мучеников, преследования еще более усиливают суеверие черни», — пишет М. И. Семевский[7].

Введенный к началу XX в. материал нуждался в серьезном концептуальном освещении, он не вмещался более в рамках рассказов из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. Это и попытался сделать Н. Я. Новомбергский, теоретическая основа работ которого оказалась крайне пестрой — от работ Ратцеля и Спенсера до популярных антиклерикальных позитивистских «историй» инквизиции в Западной Европе. Испытавший серьезное влияние областничества, историк предпочитал видеть в центральной государственности исключительно нивелирующую, репрессивную сторону, и поэтому рассматривал процессы по слову и делу и колдовские дела как звенья одного и того же явления.

Тем не менее, в одной из самых первых своих работ Новомбергский приходит к важнейшему выводу о тождестве знахарства (народной медицины) и колдовства. Согласно Новомбергскому, государство кульпабилизирует народную медицину, представляя ее как ряд бессмысленных или вредных практик. В полемике со славянофильской историографией, краеугольным камнем которой было отсутствие в России инквизиции и колдовских процессов, Новомбергский запальчиво утверждал, что борьба с колдовством в России «отличалась не меньшей жестокостью, чем в Западной Европе». «Московская Русь в борьбе с ведунами пережила и повальный терроризирующий сыск, и пытки, и публичное сожжение обвиненных в чародействе» — писал Н. Я. Новомбергский[8]. Впоследствии эта оценка была некритически воспринята в зарубежной историографии[9], что привело к стиранию важных правовых граней между русским и западноевропейским колдовским процессом — если, конечно, последний вообще можно представить как таковой. Возвращаясь сегодня к этой оценке, можно было бы сказать, что место

[7] *Семевский М. И.* Очерки и рассказы из русской истории XVIII в. Слово и дело! 1700–1725. СПб., 1884. С. 45, 333–334.

[8] *Новомбергский Н. Я.* Врачебное строение в до-петровской Руси. Томск, 1907. С. 21.

[9] *Zguta Russell.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia // American Historical Review. Vol. 82. № 5. December 1977. P. 1187–1188.

колдовских процессов в русской истории на несколько порядков ниже, чем на Западе, хотя по своему значению, по тому разрезу русской жизни, который они представляют, их материалы вполне могут сравниться с немецкими или французскими документами.

Последние работы Н. Я. Новомбергского, оставшиеся достоянием его письменного стола, а также опубликованные в последние предреволюционные годы работы Е. Н. Елеонской, ознаменовали собой конец эпохи[10]. Понятно, что в советской историографии тема религиозного сознания (или религиозного протеста) против петровской монархии оказалась сугубо нежелательной. Все религиозное разномыслие петровского времени полагалось разделить без остатка на «консервативную оппозицию» петровской реформе и на народный протест, принимавший «религиозную оболочку». В 1930-е гг. прекращено было не только изучение колдовских дел, но и полевые этнографические исследования колдовства, как одного из «пережитков» прошлого.

Упущенное время оказалось для отечественной гуманитарной науки почти фатальным. С одной стороны, «суеверия» и магические практики были в полном смысле «уходящей натурой», разрушавшейся коллективизацией и ломкой всего уклада традиционной культуры, так что упущенные этнографами возможности были уже ничем не возместимы. С другой стороны, именно в это время зарубежные исследователи, использовавшие достижения школы «Анналов» и «новой истории», обратились к исследованию религиозных, политических и уголовных процессов как к главному источнику по истории менталитета народных масс в раннее новое время. Отечественные материалы оставались недоступными для западных исследователей и нежелательными — для отечественных. Декларируя на словах интерес к «народным массам», отечественная историография петровского времени оставалась чисто позитивистской, не только всецело ориентированной на историю политической элиты, но и стоящей на ее точке зрения.

В этом смысле нельзя не удивиться исследовательской смелости Н. Б. Голиковой, защитившей в 1953 г. диссертацию на тему «Политические процессы в России при Петре I», а в 1957 г. опубликовавшей ее результаты в виде отдельной книги[11]. В противовес общему приукрашиванию действительности петровской России,

[10] *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.

[11] *Голикова Н. Б.* Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М., 1957.

Н. Б. Голикова показала, что основной удар петровской тайной полиции был направлен не на верхи, а на низы общества, поставлявшие большинство недовольных. Надо сказать, что одной из самых трудных задач, стоявших перед исследовательницей, стал отбор собственно «политических» дел из делопроизводства Преображенского приказа — разумеется, сюда попали и дела юродивых, и дела, связанные с эсхатологическими толками, к которым мы вернемся ниже. Единственное критическое замечание, которое можно было бы сделать по работе Н. Б. Голиковой, заключается в том, что она создала у историков представление о преобладающей изученности всего фонда Преображенского приказа (в то время как такая задача Н. Б. Голиковой даже не ставилась). В результате в течение последовавших пяти десятилетий к фонду практически мало кто обращался.

О том, какие трудности связаны были с обращением к собственно религиозным делам, свидетельствует работа М. М. Персица, посвященная делам о кощунстве[12]. Надо сказать, что несмотря на очевидный интерес, который представляет этот источник, интерпретировать его крайне трудно — богохульные высказывания обычно передаются в доносе или в обвинительных материалах крайне неточно. Действуя в рамках такой парадигмы, как «свободомыслие», исследователь пришел к выводу, что «...в первой половине XVIII в. подавляющая часть обвиненных в “богохульстве” относилась либо к крестьянам, либо к тем же крестьянам, только одетым в солдатские мундиры, причем последних было больше, нежели первых» «Дворяне, купцы, представители духовного сословия встречаются лишь в виде исключения, и дела, возбужденные против них, представляют гораздо меньший интерес», — заключает М. М. Персиц[13]. На самом деле, как показала Е. Б. Смилянская, к работе которой мы вернемся ниже, среди обвиняемых в кощунстве сразу же за солдатами следуют представители духовенства, только затем крестьяне и дворовые, затем колодники, дворяне, посадские и другие[14]. Причина ошибки в подсчетах, допущенной М. М. Персицем, заключалась в том, что исследователь использовал только дела из

[12] *Персиц М. М.* Из истории народного свободомыслия в России (Дела о «богохульстве» в первой половине XVIII века (К истории быта и мысли) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. Т. I. С. 137–154.

[13] *Персиц М. М.* Из истории народного свободомыслия. С. 142.

[14] *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 1987. С. 108.

фонда Тайной канцелярии, не обратившись к богатейшим синодальным материалам.

Важнейшая заслуга — корректная постановка проблемы и привлечение соответствующих источников — принадлежит здесь Николаю Николаевичу Покровскому, к 1960-м гг. представлявшему поразительный пример независимости от окружавшего его научного контекста. Именно Н. Н. Покровский впервые наметил источниковую базу проблемы, до сих пор остающуюся не исчерпанной до конца — судебно-следственные дела, доношения о «суевериях», присылаемые из епархий согласно указу 1737 г., поучения православных иерархов. Особенно важно, что колдовство, народная эсхатология и демонология рассматривались Н. Н. Покровским не сами по себе, а в тесной связи с политическими представлениями, что позволяет видеть в его работах первые отечественные опыты в области истории менталитета[15].

Если говорить о концептуальной стороне работ Покровского, то в основе ее лежит представление о противоречии между «официальным церковным» православием (или «синодальным вариантом православия») и «крестьянским православием» (или «народным православием»)[16]. «Синодальный вариант» навязывается носителям «народного православия»; таким образом, речь идет о своего рода аналоге известной концепции аккультурации. И тот, и другой концепты представляются нам корректными, при одной оговорке — навязывание благочестия верхов всему обществу связано не с организацией Синода, а появляются в конце XVII в. и усиливаются с 1700-х гг. Важнейшая роль в этом отводилась иерархам — как членам Святейшего Синода, так и епархиальным архиереям. Важно было не столько учреждение Святейшего Синода, а хиротонии на великорусские кафедры украинских пастырей, для которых «свое» «народное православие» было более или менее извинительным, а русское — непонятным и чужим.

[15] *Покровский Н. Н.* Сибирский Илья-пророк перед военным судом просвещенного абсолютизма // Известия СО АН СССР. 1972. № 6. Серия общественных наук. Вып. 2. С. 133–137; *он же.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII-XVIII вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX вв. Новосибирск, 1975. С. 110–122; *он же.* Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. Л., 1979. С. 49–57; *он же.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108; *он же.* Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 290–297; *он же.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.

[16] См., например: *Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам. С. 96.

Н.Н.Покровскому свойственен подход, который может быть назван «глубоким чтением» источника — в основном он отталкивается от отдельного случая, избегая подсчетов и обобщений. Такой подход можно было бы упрекнуть в иллюстративности, если бы речь шла не о самом начале исследования. Остается только высказать сожаления о том, что в отличие от работ, посвященных старообрядчеству или политической культуре сибирского города, статьи Н. Н. Покровского о колдовстве и православной религиозности не были обобщены в целое исследование.

Н. Н. Покровскому удалось создать в Новосибирске целую школу специалистов по древнерусской литературе, в работах которых сам традиционный концепт древнерусской литературы был серьезно расширен (по сравнению с более традиционными работами петербургских и московских исследователей). Речь шла не об изучении взаимоотношений отдельных текстов, а взаимодействии литературных образцов и действительности — увиденной, опять-таки, через посредство политического сыска. Это в полной мере относится к работам О. Д. Журавель (Горелкиной) о договоре с дьяволом[17]. Сильной стороной работы является то, что она опирается с одной стороны, на традиционное текстологическое исследование переводных и оригинальных повестей, а с другой — на полную «серию» дел XVII–XVIII вв. о договоре с дьяволом. Мои возражения О. Д. Журавель двух порядков. Во-первых, и литературный, и документальный материал, использованный О. Д. Журавель, очевидно, распадается на великорусскую и украинскую части — и украинская народная демонология, и традиция преследования колдовства отличаются от великорусских. Во-вторых, вряд ли есть смысл рассматривать сюжет о договоре с дьяволом изолированно от других демонологических сюжетов.

Влияние Н. Н. Покровского испытала и московская исследовательница Е.Б.Смилянская, принявшая концепцию борьбы «синодального варианта» с «народным православием». Ученица И. В. Поздеевой, сформировавшаяся на работе в области полевой археографии и исследовании традиционной культуры, Е. Б. Смилянская подготовила в начале 1980-х гг. первое исследование, целиком посвященное следствиям по «духовным делам». Конечно, методологической основой работы исследовательница вынуждена была объявить «общественное сознание», но на деле речь шла об исследовании религиозного менталитета. Испытала исследовательница и воздействие концепции «смеховой культуры»[18]. Знакомая с работами представителей школы «Анналов» частью по первоисточникам, частью по реферативным сборникам ИНИОН'а, исследовательница удивительно точно почувствовала основной нерв в исследовании менталитета.

Основой для этого стали выделенные ею серии дел по отдельным церковным преступлениям — колдовству, кощунству, оскорблению икон и «суеверию». Только после отслеживания подобных серий возможна какая-то работа с отдельными делами[19]. Источниковедческой основой работы Е. Б. Смилянской стали сами «дела», то есть отдельные делопроизводственные комплексы (а не упоминания в протоколах, записных книгах или нарративных источниках о том или ином преступлении). Подобный подход следует признать в высшей степени корректным. Исследовательница провела громадную работу по поиску в фондах Преображенского приказа, Тайной канцелярии, Святейшего Синода и Синодальной конторы этих дел (список их шифров приведен в приложении к диссертации). Эти дела Е. Б. Смилянская разбила на три группы. Внутри каждой из них обвиняемые были распределены по сословной принадлежности. Конечно, те же самые колдовские дела можно было бы распределить и по хронологическому принципу — тогда они дали бы, например, статистику затухания ведовских процессов в России. Отметим, что без списка Е. Б. Смилянской соответствующие подсчеты в нашей работе просто не были бы возможны.

Особо примечательным является то, что Е. Б. Смилянская исключила из своего исследования все то, что связано со старообрядчеством и сектантством, которые до 1980-х гг. вообще были почти

---

17 *Горелкина (Журавель) О. Д.* К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 289–305; *она же.* Мотив беса-слуги в русских повестях конца XVII — начала XVIII в. о договоре с дьяволом (в связи с народными представлениями) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 248–258; *она же.* Русские повести конца XVII — начала XVIII в. о договоре человека с дьяволом в связи с мифологическими представлениями позднего русского средневековья // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1988. С. 41–54; *она же.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.

18 См.: *Смилянская Е. Б.* К вопросу о народной смеховой культуре XVIII в. (Следственное дело о «Службе кабаку» в комплексе документов о богохульстве и кощунстве) // ТОДРЛ. Т.XLV. СПб., 1992. С. 435–438.

19 *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 1987.

единственной разрешенной темой религиоведческих штудий. Тем самым, работа оказалась посвященной «обычному» православию (или, если быть точным, отклонениям от него). Единственным исключением является глава, посвященная исследовательницей делу Дмитрия Тверитинова. Но традиционный для советской историографии сюжет приобрел на новом фоне совершенно иные очертания. На примере изучения показаний свидетелей о «ереси» исследовательница показала, что в московском посаде существовало не только реформационное, но и консервативное крыло, причем наибольший резонанс вызывала «критика "внешних" сторон религиозного культа, "хула", возводимая вольнодумцами на почитание икон и святых, на православную обрядовую систему»[20].

В целом, следует признать, что работа Е. Б. Смилянской осталась одним из первых, рискованных и в конечном счете удачных применений концепта менталитета к отечественным источникам, обогнавшей развитие отечественных исследований более, чем на десятилетие, но при этом разделила судьбу многих отечественных кандидатских диссертаций, оставшись в основной своей части неизданной.

Одним из последних удачных опытов обращения к «духовным делам» является статья М. А. Федотовой, ограничившей себя старообрядческими материалами из синодального архива[21]. Благодаря фронтальному просмотру дел о расколе исследовательница ввела в научный оборот многие литературные тексты. Мне трудно лишь согласиться с применением к текстам, извлеченным из следственных дел, и особенно, к фрагментам допросов, методических приемов, характерных для источниковедения древнерусской литературы. Сами по себе тексты допроса являются результатом коммуникации, они далеки от дословной записи показаний, являясь скорее реинтерпретацией, сотворчеством. Наконец, сама по себе принадлежность к старообрядчеству ряда текстов или персонажей является сугубо условной. Это касается и князя Е. В. Мещерского, и некоторых лиц, проходивших по его делу (например, Алены Ефимовой) — скорее речь идет о «суеверах» или о хлыстах.

[20] *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России. С. 171. Ср.: *Смилянская Е. Б.* Ересь Д. Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. XII. С. 34–52.

[21] *Федотова М. А.* О расспросных речах старообрядцев. По материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода // Revue des Etudes slaves. Paris. Vol. LXIX. № 1–2. 1997. P. 45–59.

К 1980–1990-м гг., когда иностранные исследователи менталитета обратились к русским источникам, они могли опереться на опыт, накопленный коллегами-медиевистами и новистами. Как отмечает Ив Левин, «исследователи народной религии в Западной Европе в средневековье и в раннее новое время успешно расширили источниковую базу и аналитическую перспективу и могут снабдить русистов поучительными наблюдениями»[22]. Следует хотя бы в нескольких словах охарактеризовать основные направления исследования «народной религии», поскольку без этого контекст нескольких новейших работ остается просто непонятным.

В 1920–1950-х гг. французским социологом религии Гарбиэлем Лебра был опубликован ряд работ, серьезно повлиявших на формировавшуюся школу «Анналов». Пытаясь осмыслить неравномерность в религиозности отдельных исторических областей Франции, исследователь предложил свои критерии для характеристики религиозности. Он разделил всех верующих на «сезонных конформистов» (conformistes saisonniers), практикующих (observants réguliers) и благочестивых (dévots). Если для первых связь с церковью ограничивается крещением, первым причастием, венчанием и отпеванием, то вторые ежегодно исповедываются и причащаются, посещают мессу. Благочестивых выделяет частое причащение, присутствие на других церковных службах, помимо мессы, и участие в религиозных организациях[23]. Легко понять, что в современной ему действительности социолог изучал эти типы, так сказать, в их эволюции от высшего к низшему, в процессе секуляризации общества. Однако представляется заманчивой и другая возможность — с помощью социологического инструментария для изучения «дехристианизации» общества изучить его так называемую «вторую христианизацию». Обязательная ежегодная исповедь и причастие, введенные в России только в петровское время, автоматически поделили население на тех, кто полностью отвечал государственному понятию о благочестии, тех, кто считал возможным исповедаться и причаститься один-два раза в жизни, а также тех, для кого исповедь в православной церкви вообще была невозможна. Вопросы об исповеди и причастии, задававшиеся практически каждому допраши-

[22] *Levin Eve. Dvoeverie* and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia. Ed. by Stephen K. Batalden. DeKalb, 1993. P. 38.

[23] *Le Bras Gabriel.* Études de sociologie religieuse. Paris, 1956. T. 2. De la morphologie à la typologie. P. 470.

ваемому по церковным делам, создают широкую возможность для того, чтобы использовать предложенную Лебра классификацию для группировки фигурантов судебно-следственных дел.

Исследования историков 1960-х гг. привели к серьезным сомнениям в том, что стало принятым называть «христианским средневековьем». Стало очевидно, что памятники средневековой христианской культуры, находившиеся в центре внимания предшествующего поколения, принадлежат лишь тонкому элитарному слою. Большинству населения предстояло пережить «вторую христианизацию», связанную с интериоризацией религиозных представлений. Одна из наиболее цельных концепций здесь создана английским историком Кифом Томасом. Историк утверждает, что большинству в средние века свойственны были не религиозная, а магическая картина мира. Только в ходе Реформации и Контрреформации магия хотя бы частично вытесняется более или менее цельной картиной религиозных представлений[24]. Нетрудно заметить, что К. Томас отталкивается здесь от противопоставления магии и религии, предложенного Б. Малиновским. Малиновский считает магию «прикладным искусством», состоящим из действий, которые являются только средством достижения определенной цели», а религию — «самодостаточными действиями, имеющими цель в самих себе»[25]. Нетрудно заметить, что это противопоставление скорее функциональное, исходящее из того, что магия и религия взаимно дополняют друг друга, а не сменяют одна другую, как это происходит у К. Томаса[26].

Подобная концепция не может не вызвать у отечественного историка некоторых параллелей. Кажется, что поворотным моментом, способствовавшим интериоризации религиозных представлений, здесь несомненно является церковный раскол и петровская реформа, поставившие перед индивидуумом проблему религиозного выбора. А обращаясь к критике «суеверий» «ревнителями благочестия», нетрудно заметить, что мы вправе говорить именно о магических представлениях.

[24] *Thomas Keith*. Religion and the Decline of Magic. Studies in popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London, 1991.

[25] *Малиновский Б.* Магия, наука и религия (фрагменты из книги) // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 112.

[26] Ср. аргументированную критику Натали Земон Девис, указавшей на трудности в разделении «магического» и «религиозного», на то, что историк может оказаться в плену оценок, данных современниками или предшествующей традицией (*Davis Natalie Zemon*. Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion // The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion. Ed. by Ch. Trinkaus, H. A. Oberman. Leyde, 1974. P. 310–312).

Несколько появившихся в последние годы работ иностранных исследователей связаны с попыткой совместить эти методологические подходы с отечественным материалом. В работе Ю. Клея были переизданы и изучены расспросные речи хлыстов, привлеченных к углическому розыску 1717 г.[27] Это небольшое исследование вдвойне замечательно — судебно-следственные материалы особенно важны для истории хлыстовства, сознательно отказавшегося от создания собственной письменной традиции и запечатлевшего свою историю в «роспевцах», по которым в основном и пересказывалась популяризаторами история секты. Кроме того, привлечение самых ранних материалов позволило показать это крайне изменчивое религиозное течение без позднейших наслоений, что в методологическом отношении совершенно корректно. Появившиеся в последние годы статьи Валери Кивельсон посвящены колдовским делам XVII в.[28] Подходя к ним с точки зрения концепции московского общества, созданной Э. Кинаном и Н. Шилдс Коллман, исследовательница рассматривает колдовство в ценностном отношении как инверсию нормального порядка, основанного на взаимных обязанностях и моральной общности. Валери Кивельсон утверждает, что обвиняемые в колдовстве как раз видели в себе жертв нарушений этого порядка, который они старались восстановить магическими средствами. Конечно, здесь можно сказать, что 1700 г. не является какой-либо существенной гранью, и что многие черты «московских» колдовских дел без изменений переходят в следующий век, продолжая существовать в изменившемся обществе, так что жесткая связь с общественными ценностями может показаться неоправданной. Однако, без восстановления истории преследования колдовства в XVII в. сама последующая динамика остается непонятной, так что остается только пожелать этому проекту продолжения.

[27] *Clay Eugene J.* God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du Monde russe et soviétique. Vol. XXVI (1), Janvier–Mars 1985. P. 69–124.

[28] См.например: *Kivelson Valerie*. Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XIX. 1995. S. 302–323.

2. Источники

Само по себе ограничение материалами судебно-следственного делопроизводства способно вызвать некоторые методологические вопросы. Правомерно ли изучать иконопочитание — по делам об иконоборчестве, культ святых — по делам о богохульстве, а «народное православие» — по делам о «расколе» ■ сектах. Может показаться, что занимаясь лицами, обвиняемыми или свидетельствовавшими по делам о преступлениях против веры и церкви, мы тем самым ограничиваемся маргинальной группой, как бы восстанавливаем норму по девиации. Так могло бы быть, например, в первой половине XVII в. — но не после никоновской или петровской церковной реформы. Сущность церковного раскола состояла в том, что обычная, «разрешенная» религиозность была вдруг объявлена альтернативной, причем новая, рекомендуемая, была сформирована как будто бы по принципу «от противного». То же самое можно сказать о петровской церковной реформе — «суеверами» и «ханжами» были объявлены как раз те, кто не менял своего религиозного поведения, а целиком ориентировался на старые нормы. В результате сложилась достаточно редкая в отечественной истории ситуация, когда фигурантом «духовного дела» мог стать не представитель определенного течения или группы, а почти любой верующий.

В первой трети XVIII в. «духовные дела» оказались на пересечении двух юрисдикций — церковной и государственной. Это отразилось и в двойной структуре учреждений и соответствующих им архивных фондов, и в отложившихся в тех ■ других дублирующих друг друга делопроизводственных материалах.

С одной стороны, назначая Стефана Яворского экзархом патриаршего престола, царский указ закрепил за ним дела о расколе и ересях (эти же категории дел — «еретическия», «раскольныя», а также «богохульныя» и «волшебныя» — впоследствии прямо перейдут ■ синодальную компетенцию)[29]. Вести следствие ■ суд по всем этим делам в первые два десятилетия XVIII в. полагалось Патриаршему духовному приказу и Приказу церковных дел[30].

[29] Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. IV. 1700–1712. № 1818. С. 87–88; ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722 г. № 532. С. 174 (12 апреля 1722 г.).

[30] Созданный на основе Тиунской избы, Приказ церковных дел стал после упразднения в 1700 г. Патриаршего разряда ведать «раскольничьи дела». Во главе его с 1718 г. вплоть до его упразднения в 1724 г. стоял архимандрит Антоний Златоустовский, убежденный сторонник петровской церковной реформы (Описание документов и дел, хранящихся ■ архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1879. Т. II. Ч. 1 (1722 г.). № 623. С. 938 (Доношение Приказа церковных дел в Синод); Ч. 2 (1722 г.). СПб., 1878. Приложение XV. С. LV–LVI (автобиография Антония)).

Трудность состоит в том, что до сих пор исследователям не удалось обнаружить никакого комплекса дел, связанных с обоими этими учреждениями[31]. Возможно, что «духовные дела» этого времени не сохранились или оказались рассеянными в материалах так называемых «Приказных дел новых лет».

Так или иначе, но «духовные дела» 1700–1721 гг. известны нам лишь благодаря их отражению в кривом зеркале политического сыска — Преображенского приказа и Тайной канцелярии. Понятно, что Преображенский приказ и Тайная канцелярия должны были бы теоретически заниматься лишь теми делами, в которых ■ состав обвинения входил один из двух первых «пунктов» (государственное преступление). Однако, если то или другое учреждение действительно хотело заниматься расследованием определенного дела, шанса на его возвращение ■ патриаршее, а затем и синодальное делопроизводство, не оставалось.

Это было связано с чрезвычайной компетенцией Преображенского приказа ■ Тайной канцелярии. Получивший в начале 1695 г. исключительное право рассматривать дела по «государеву слову и делу», Преображенский приказ стремительно превращался в «главный застенок России»[32]. Казалось бы, интенции преобразователя прямо противоречило превращение Тайной канцелярии — созданной в 1718 г. для расследования дела царевича Алексея Петровича — в постоянное учреждение[33]. Со временем сложилось разделение труда — Тайная канцелярия боролась с крамолой в Петербурге, а Преображенский приказ — в Москве. Но кажется, и эта ситуация не удовлетворяла Петра, собиравшегося незадолго до смерти вновь объединить политический сыск под одной крышей. Однако выполнить это намерение суждено было только Екатерине I, одним указом решившей две задачи — ненавистная Тайная канцелярия была отменена, а политические дела оказались вновь сосредоточенными ■ Преображенском приказе, поскольку там «больше бывают такие дела»[34].

Учреждением-сверстником Тайной канцелярии стала Канцелярия розыскных раскольнических дел в Москве, первые сведения о

[31] *Розанов Н.П.* Об архиве московской духовной консистории. М., 1868.

[32] *Голикова Н. Б.* Политические процессы при Петре I. С. 12–13; *Анисимов Е. В.* Государственные преобразования ■ самодержавие Петра Великого в первой четверти XVIII века. СПб., 1997. С. 50.

[33] См. подробнее: *Веретенников В. И.* История Тайной канцелярии петровского времени. Харьков, 1910.

[34] ПСЗ. Т. VII. № 4892 (28 мая 1726 г.).

которой относятся к 1716 г. В 1720 г. это учреждение, как две капли воды похожее на так называемые «майорские канцелярии», возглавил полковник Иван Плещеев, давший Канцелярии и свое имя — в честь него она в просторечии называлась Плещеевской. Само церковное поприще было для Плещеева почти случайным — в этом смысле это был типичный предшественник будущих обер-прокуроров, впоследствии возглавивший Герольдмейстерскую контору. По своему характеру Канцелярия Плещеева была «полуцерковным учреждением, находившимся в ведении Сената» и то соперничавшим, то действовавшим рука об руку с Приказом церковных дел. Показательно, что помещалась она на московском подворье архиепископа Новгородского Феодосия (Яновского), что объясняет некоторые приведенные ниже примеры чрезвычайно тесного сотрудничества последнего с Канцелярией[35].

Создание в 1721 г. Святейшего Синода и публикация Духовного регламента должны были бы означать, что все следствия по духовным делам должны были бы отойти к Синоду. Именно так можно было бы понять, например, письмо Петра к Ромодановскому о том, чтобы дьяки Преображенского приказа «до чина духовнаго, так и до раскольщиков не касалися» (15 февраля 1721 г.)[36]. Однако, на практике этого не случилось. Иногда, правда, Тайная канцелярия или Преображенский приказ передавали того или иного колодника в Синод с указанием, что никакой «важности» до него не относится. Обратная передача — из Синода в Преображенский приказ или Тайную канцелярию — связана была с намерением превратить духовное дело в политическое, как это было в случае с делом Маркелла Родышевского[37]. Так или иначе, целый ряд дел одновременно откладывался и в материалах политического сыска, и в синодальном архиве, который дошел до нас в исключительно полном и упорядоченном виде.

Этого нельзя, к сожалению, сказать о делопроизводстве других синодальных учреждений. О многих из них приходится судить, в

[35] *Синайский А.* Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 гг.). СПб., 1895. С. 193; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1879. Т. II. Ч. 1 (1722 г.). С. 85. Последнюю не надо путать с Петербургской или второй раскольнических дел канцелярией — чисто церковным учреждением, действовавшим в Петербурге с 1722 г. и возглавлявшейся архимандритом Феофилактом (Лопатинским) (*Синайский А.* Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества. С. 192–200).

[36] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1868. Т. I (1542–1721). № XI. С. CXIII–CXIV.

[37] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 196–198.

основном, на основании их исходящей документации, отложившейся в Синоде. Это касается и печально знаменитого Приказа инквизиторских дел, руководившего институтом инквизиторов — «духовных фискалов», аналогичных светским, учреждение которых предусмотрено было еще «Духовным регламентом»[38]. Во главе духовного фискалитета поставлены были два протоинквизитора, в Москве и в Петербурге (с 1722 г. оставлен был только один протоинквизитор, московский, который и руководил Приказом). «По инквизитору» должно было быть и «в великороссийских городах и во всех архиерейских епархиях». Духовные фискалы не имели права действовать непосредственно, а должны были докладывать о замеченных неисправностях в Приказ инквизиторских дел, откуда доклад уже поступал в синодальные учреждения[39]. Не случайно некоторые доношения инквизиторов цитируются ниже именно по таким докладам.

Наибольшей пестротой и недолговечностью отличались синодальные учреждения в обоих столицах, что связано с особыми трудностями. Необходимо напомнить, что, вплоть до смерти Стефана Яворского в 1722 г., Синод находился в Москве, затем переехал в Петербург, при Петре II покинул новую столицу, чтобы вновь вернуться в нее только вместе с двором Анны Иоанновны и Сенатом. Легко понять постоянные преобразования, связанные с тем, что Синод сначала ведал одной столицей непосредственно, а второй — издалека, и наоборот. Первоначально для управления церковными делами в Петербурге создано было Тиунское правление (или Духовное правление). В Москве находились Синодальная канцелярия и Духовная дикастерия, сначала объединявшая патриаршие приказы, а потом практически ставшая общим названием для Духовного приказа (1723 г.) и объединенного с ним Приказа церковных дел (2 июня 1724 г.)[40]. Даже когда Синодальное присутствие перебралось в Петербург, там осталась Московская синодальная канцелярия, упраздненная только 23 июня 1726 г.[41]

Она была восстановлена с возвращением Синода в Москву в 1728 г. Собираясь вместе с двором Анны Иоанновны и Сенатом

[38] ПСПР. СПб., 1879. Т. I. 1721. № 1. С. 10. № 348. С. 401–408.

[39] См.: *Барсов Т.* О светских фискалах и духовных инквизиторах // ЖМНП. 1878. Ч. 195. № 2. С. 350–393; *Muller A. V.* The Inquisitorial Network of Peter the Great // Russian Orthodoxy under the Old Regime. Ed. R. L. Nichols, Th. G. Stavrou. Minneapolis, 1978. P. 142–153.

[40] *Розанов Н.* История московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). М., 1869. Ч. I. С. 21–22.

[41] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. VI (1726 г.). СПб., 1883. № 199. С. 212–213.

вернуться в новую столицу, Синод оставил в Москве 9 ноября 1731 г. свое отделение, получившее название Святейшего правительствующего Синода в Москве, впоследствии переименованное в Московскую синодального правления канцелярию (25 июня 1734 г.)[42]. Собственно говоря, только документы последнего учреждения, пострадавшие от пожара 1737 г., и доступны нам в качестве отдельного фонда.

Материалы синодальных учреждений и Синода за 1728–1731 гг. имеют особое значение — дело в том, что, по воле Петра II, Россия полтора года жила безо всякого органа политического сыска. Однако указ Петра II (1729 г.), прекративший деятельность Тайной канцелярии, оказался в истории этого учреждения лишь эпизодом. Уже 24 марта 1731 г. Анна Иоанновна восстановит Тайную канцелярию. И прежние кадры, и даже единство архивных материалов «старой» и «новой» канцелярии свидетельствуют о преемственности традиций. Вслед за двором, ведомство Андрея Ивановича Ушакова переедет в Петербург, а в Москве останется Московская контора Тайной розыскных дел канцелярии (12 августа 1732 г.), возглавляемая московским губернатором и родственником императрицы Семеном Андреевичем Салтыковым. Тем самым структура органов политического сыска приняла окончательный вид, в каком она и пережила и верхнюю грань изучаемого нами периода — 1740–1741 гг.[43]

Картина будет неполна, если забыть о Сыскном приказе, учрежденном 22 июля 1730 г.[44] В Сыскной приказ дело передавалось из духовного ведомства либо тогда, когда логика следствия требовала применения пытки, либо для приговора и наказания. Тем не менее, на деле Сыскной приказ осуществлял и исключительную компетенцию по делам о богохульстве, расколе и волшебстве[45].

Сегодня дела Преображенского приказа составляют особый фонд РГАДА (Ф. 371). Наиболее важные дела из этого фонда, в свое время вывезенные в Петербург, были выделены, вместе с делами Тайной канцелярии и Тайной экспедиции, в отдельный фонд (Ф. 7)[46]. К нему плотно прилегает Ф. 6 (Секретные дела), также сложившийся в Государственном архиве. Документы Московской конторы Тайной канцелярии и Сыскного приказа составляют соответственно 349 и 372 фонды РГАДА. Синодальный архив в настоящее время представляет собой Ф. 796 Российского государственного исторического архива. Документы Московской канцелярии Синода вошли в фонд Московской конторы Синода в РГАДА (Ф. 1183).

[42] *Розанов Н.* История московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). Ч. I. С. 30–31.

[43] ПСЗ. СПб., 1830. Т. VIII. № 5727; *Веретенников В. И.* Из истории Тайной канцелярии 1731–1762 г. Очерки. Харьков, 1911. С. 5–7.

[44] *Розанов Н.* История московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). Ч. 1. С. 53.

[45] *Северный Н. Е.* Преступления против веры и церкви на суде Московского сыскного приказа (1730–1763 гг.). Историко-юридический очерк // Тульские епархиальные ведомости. № 22. 15 ноября 1899 г. С. 1011–1026; № 9. 1 мая 1900 г., С. 360–363; № 10. 15 мая 1900 г. С. 389–393; № 11. 1 июня 1900 г. С. 432–436.

Необходимо сказать несколько слов о том, что представляет собой само судебно-следственное дело. Согласно удачному определению, данному Н. Н. Покровским, «судебно-следственное дело — комплекс типологически разнородных источников, подобранных по сравнительно однородной бюрократической схеме»[47]. Исходным моментом его чаще всего служит какое-либо доношение со стороны частного лица или учреждения — например, о «суеверии» и расколе.

Основной материал дела составляют «расспросные речи» — показания допрашиваемых, обычно скреплявшиеся их подписями. Подписи представляют собой бесценный источник, позволяющий судить об активной грамотности обвиняемых и свидетелей. К расспросным речам примыкают очные ставки и записи перекрестных допросов. В случае, если допрос шел с применением пытки, документ получает название «пыточных речей»[48].

Расспросные речи XVIII в., по сравнению с аналогичными документами XVII в., необычайно подробны. Почти каждый человек, представший перед политическим или церковным следствием в качестве обвиняемого или свидетеля, давал показания о своем возрасте, своих родителях. Это дает нам возможность распределить полученные данные как бы по двум шкалам — возрастной, представив схематически различные религиозные типы в рамках конфликта

[46] В отличие от «петербургских» по своему происхождению материалов Тайной канцелярии и Тайной экспедиции, основная часть документов Преображенского приказа и Московской конторы Тайной канцелярии никогда не покидала Москву и не привлекала к себе особенного внимания. Эта ситуация в архивном деле, сложившаяся в середине прошлого века, находит странные параллели в сегодняшнем дне. Так, в то время как материалы Ф. 7 РГАДА микрофильмированы и активно вводятся в научный оборот, материалы Преображенского приказа и Московской конторы Тайной канцелярии до сих пор доступны только в подлинниках и изучены гораздо хуже.

[47] *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 30.

[48] *Веретенников В. И.* Из истории Тайной канцелярии 1731–1762 г. Очерки. Харьков, 1911. С. 101–102.

поколений в эпоху реформ, в социальной, выявив предпочтения тех или иных групп и слоев. Вопросы о духовном отце и об исполнении «повсягодной» исповеди, вошедшие в обиход после соответствующих указов, раскрывают перед нами важные стороны религиозной жизни человека.

Все это заставляет видеть в расспросных речах XVIII в. то, что в последние десятилетия в англо-американской историографии принято называть импортированным из социологии названием — «personal document», «human document» или «document of life». В немецкоязычной историографии применяется идеально переводимое на русский язык название «ego-документ». Согласно одному из определений, ego-документы — это такие источники, в которых то или иное ego «намеренно или непреднамеренно раскрывает или маскирует себя»[49]. Не случайно швейцарский этнограф Давид Мейли, анализировавший допросы подозревавшихся в колдовстве XVIII в., сопоставляет их с современными интервью[50].

Информация, содержащаяся в расспросных речах, может быть разделена на эксплицитную и имплицитную. Под эксплицитной информацией можно понимать то, о чем прямо рассказывает обвиняемый или свидетель. В отличии от этого, наиболее хорошим примером имплицитной информации является целый «календарь праздников и обрядов»[51], обычно упоминающийся допрашиваемыми в качестве хронологического ориентира. Сам по себе этот календарь подвижных праздников и постов абсолютно самоценен, потому что он позволяет объективно проследить, какие праздники почитались, а какие оставались без внимания. Дело в том, что во время допроса происходило как бы столкновение двух различных представлений о времени — государственного, ориентированного на абсолютное время и подразумевающего грамотность, и индивидуального, основанного на упоминание о том, что случилось в его жизни «на двадцатом» или «на тридцатом году». Очень точно этот конфликт отражен в показаниях в Преображенском приказе дворцового сторожа Луки Ларионова, обмолвившегося на допросе в Преображенском приказе о том, что событие, о котором он рассказывал, имело место «...зимою, а в котором месяце и числе не знает, потому что грамоте не умеет, и времени не припомнит...»[52]. Трудно предположить, чтобы Ларионов вообще не знал, когда в его жизни что-либо произошло, но неумение записывать данные подталкивало его в крайне низкой оценке ценности своих наблюдений, что, в свою очередь, было составной частью его защитной тактики.

[49] *Schulze Winfried*. Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung «EGO-DOKUMENTE» // Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Hrsg. von Winfried Schulze. Berlin, 1996 (Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte, Bd. 2). S. 14, 20. См.: *Schnabel-Schüle Helga*. Ego-Dokumente im frühneuzeitlichen Strafprozeß // Ibid. S. 295–316.

[50] Цит.по: *Schulze Winfried*. Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? С. 23–24.

[51] *Davis Nathalie Zemon*. Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe siècle. Paris, 1988. P. 62.

Понятно, мы не можем полностью игнорировать разницу между добровольным самоописанием в дневнике или воспоминаниях и допросом, принудительным по своей сути. Для многих из тех, показания которых будут использованы ниже, сам по себе факт допроса — первое «свидание» с «регулярным государством» — было тяжелейшим испытанием. Столкновение с государством, анонимным по своей сути, уже поэтому несопоставимо было с общением с лично знакомым, известным помещиком или приказчиком. Показательно объяснение сына старообрядца Григория Скорого, так объяснившего разницу в своих показаниях: «...сперва в допросе от него отца своего отперся и сказался не сыном ево подлинно для того, что в допросех нигде не бывал, а не для другова какова умыслу и покрывателства, также назвал онаго отца своего дьяконом, хотя выправится, а он де отец ево подлинно не дьякон и никогда никем посвящен не бывал...»[53].

Допрос в таких условиях протекал как заведомо неравная коммуникация, в ходе которой допрашиваемому навязывалась не только чуждая ему хронология, но в чуждые ему оценки, термины, даже система категорий (достаточно вспомнить только о слове «раскольник»). Особо дискриминируемыми оказывались неграмотные, женщины, а также те, кто не мог полностью выразить свои мысли на русском языке. Так случилось с показаниями дворовой калмычки, матери «бесоодержимой» девочки Ирины Ивановой — читая их, можно получить представление о том, что следствие знало о ней больше, чем она сама могла сказать о себе: «Девки Ирины Ивановой мать ея калмыцкой породы Марина Артемьева при увещании сказала: родом де она женка Марина какой наци и колико ей числитца от рождения ныне лет за древнею своею старостию и за оскудением ея ума сказать ничего не упомнит»[54].

[52] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1409. Л. 10.

[53] Показания Григория Скорого в Синоде // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 373. Л. 14 об.

[54] Показания Марины Артемьевой, 1 марта 1738 г. // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 553. Л. 33 об.

Точно так же, скороговоркой, были записаны показания «служебницы» или «ученицы» Домны Денисовой, приставшей к старообрядцу Денису Лукьянову: «А женка Домна допросом показала, что о том учении она Домна ево Дениса [Лукьянова] слушала ■ ему последовала, а ныне она Домна обращения требует и повиноватися Святей Церкви желает»[55].

Порой ■ показания допрашиваемых попадали целый абзацы чуждого им текста, порой не лишенного по отношению к ним определенной иронии. Таков, например, допрос поляка Осипа Еремеева, перешедшего из католичества в православие, ■ потом оказавшегося под влиянием старообрядцев. Согласно Еремееву, «и объявили ему, что оне живут ■ государевых селах в Стародубщине, записные староверцы, за что и пошлину платят двойную, и слышав от них о том, возжелал жить купно с ними ■ веровать по старой вере, а что то есть старая вера, о том не знает, и с того времяни, увидя у них, что оне крестное знамение изображают на себе первыми двема перстами, потому ■ он на себе стал изображать»[56]. Показательно, что несмотря на высокомерную запись, показания сохранили (что само по себе является исключением) терминологию допрашиваемого, говорившего не о «раскольниках», а о «староверцах». Порой следствие просто представляло ■ виде стандартных формулировок отрывочные высказывания, междометия и, наверное, даже молчание допрашиваемых.

Однако ■ распоряжении допрашиваемых были и определенные защитные стратегии. Надо помнить, что регулярное государство, в отличии от современного, практически ничего не знало о своих подданных. Бюрократические учреждения еще только создавались или действовали настолько неслаженно друг с другом, что один ■ тот же человек мог фигурировать ■ делах, расследуемых абсолютно независимо друг от друга двумя государственными учреждениями, без того, чтобы они один раз обменялись накопленной о нем информацией. Поэтому допрашиваемый мог сравнительно безнаказанно рассказывать свои «истории», если пользоваться выражением Натали Земон Девис, выявившей их примеры во французских просьбах о помиловании XVI в., где само правдоподобие его рассказа оказывается связанным с соблюдением тех или иных этикет-

55 Доношение епископа Астраханского Лаврентия в Святейший Синод, 4 июня 1725 г. //РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. Л. 3 об.

56 Допрос Осипа Еремеева в Синоде //РГИА. Ф. 796. Оп. 12. 1731 г. Л. 16. Несколькими листами позже узнаем, что Еремеев сумел бежать из-за караула (Там же. Л. 17).

ных правил[57]. Такие «истории», рассказанные на следствии, чаще всего не складываются ■ какую-либо реконструируемую «историю», а распадаются на ряд несводимых друг с другом индивидуальных «историй», с большой долей fiction.

Приведем один пример. В огромном ■ запутанном деле о тетради с заговорами, будто бы отданной мельником Никифором Мокеевым комиссару Василию Васильеву, в показаниях одного из свидетелей — словоохотливого крестьянина Никиты Степанова — впервые появилось упоминание о «нечистой силе». Речь шла о будто бы бывшем у него разговоре с мельником Мокеевым: «И он де Никита спросил: “Как де эта мелница испортитца, можно ль де ее починить?” И мелник же де сказал:“Я де починю”. ■ он ж Никита молвил: “Разве де ты знаешь чертей?” И мелник сказал: “Можно де, знает”, а почему можно знать, не выговорил. И он Никита спросил: “Почему ж можно знать”. И мелник же де сказал: “Поди де прочь, что спрашиваешь, не твое де дело”, и говорить о том перестали... »[58].

Возможно, что Мокеев стремился припугнуть доверчивого собеседника или просто подтвердить свой авторитет настоящего мельника, знающегося с «нечистой силой» — впрочем, равным образом возможно, что Степанов просто выдумал весь этот разговор. Так или иначе, слово было сказано. Отрицать упоминание о «нечистой силе» было само по себе подозрительно — гораздо лучше было перебросить это обвинение другому, что и сделал Мокеев. Прежде всего, он категорически показал, что не говорил с Никитой о чертях[59]. Затем, рассказывая о том, как Степанов привез ■ нему комиссара Васильева, мельник «вспомнил» ■ следующем: «...спрашивал у него мелника тот камисар, знает ли он мелник чертей, ■ для чего справшивал, не знает, и он мелник сказал, не знает... и вшед ■ клеть, говорил же “Покажи де мне чертей”. И он же мелник сказал “Для чего он, камисар, оставливает свет, ■ возлюбляет тму”, и камисар же де избраня ево за те слова матерно, ударил по голове рукою...»[60].

Самому Васильеву было уже некому переадресовать обвинение, поэтому он постарался придать своим словам наиболее невин-

57 см.: *Davis Nathalie Zemon*. Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe siècle. ■. 21–22.

58 Показания Никиты Степанова. РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1409. Л. 57 об.

59 Там же. Л. 58–58 об.

60 Там же. Л. 58 об.

ный оттенок. ■ своих новых показаниях ему пришлось ввести эпизод с нечистой силой, но так, чтобы это не задевало его. Оказалось, что он будто бы просил у Мокеева показать ему человека, «испортившего» его жену, хотя бы «во образе чорта»:

«И он Василей спрашивал, может ли он узнать порчю и того человека, кто ее испортил, из домашних ево признает ли, ■ мелник же де сказал, "тож посмотрю де", и он же Василей говорил "буде того человека, кто ее испортил, признает, показал бы ему Василью хотя во образе того человека чорта, только б дал того человека знать"...»[61].

Кто прав -- Степанов, Мокеев или Васильев? Мы можем с равной основательностью или принять нашу реконструкцию (о том, что они все рассказывали «истории»), либо предположить, что все взаимные обвинения, так или иначе, имеют под собой почву. В последнем и заключается одна из основных трудностей ■ изучениях допросов. В конечном случае, легко прийти к выводу, что какие-то надежные ориентиры могут быть найдены только ■ имплицитных высказываниях, что же касается эксплицитных, то все они представляют собой совокупность несводимых друг с другом «историй».

Здесь можно наметить несколько позиций. Во-первых, вряд ли существует какая-то общая, единая методология исследования материалов политического сыска. Исследователь, работающий с углицким обыском или с делом царевича Алексея Петровича, прежде всего на самом деле старается установить, что на самом деле произошло с царевичем Димитрием или с сыном Петра. Задача историка менталитета, работающего с большим массивом единообразных источников, совершенно иная. Для него важно не то, действительно ли совершены были те или иные действия, ■ то, что в них реально обвинялись люди (то есть в том, что подобные обвинения были правдоподобны). В известной мере, он может принять ■ качестве рабочей гипотезы то, что любой донос (или любое доказанное обвинение) имеют под собой почву, иначе говоря, что дыма без огня вообще не бывает.

Хороший пример здесь представляют показания крестьянина Якова Чертулина, показавшего, что «...преждеосвященную Божественную литургию новоизданною, немецкою он, Яков, никогда не называл, и которые де люди крестятся триперстным сложением и брады свои бреют, оных погаными он не называл, а с ними он не молится, и не пьет, и ни ест для того, что де их за православных

[61] РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. № 1409. Л. 61

христиан не признавает, а зачем, того подлинно доказать не может»[62]. Понятно, что ни «немецкую литургию», ни «поганых» следствие не выдумало — что-то подобное говорил либо сам Чертулин, либо другой старообрядец, слова которого были вменены ему доносчиком. С подобной точки зрения, даже ложный донос, клеветнический характер которого вполне доказан следствием, не представляет собой исключения — для того, чтобы сыграть свою роль, донос должен быть правдоподобен. Это относится к доносам дворовых на своих господ, содержавших стереотипные обвинения ■ колдовстве и измене — последние как правило, отражали магические обряды и представления самих дворовых.

Понятно, что такой подход представляет собой торжество версии следствия, отождествление исследователя с доносчиком или с репрессивным аппаратом регулярного государства. В нем есть ■ определенный ряд исключений. Во-первых, существует целый ряд дел, ■ которых государственное давление было исключительно сильным — например, дела о «ложных чудесах». У обвиняемых в разглашении о них всеми средствами, включая пытки или их угрозу, вынуждали признание в том, что они выдумали чудо или видение, обвиняемые, думая улучшить свою судьбу, соглашались на это, в результате чего их как раз и подводили под норму соответствующего указа, предусматривавшего вырезание ноздрей и ссылку на галеры. Вряд ли следует здесь следовать за версией следствия и объявлять всех визионеров выдумщиками и мистификаторами — среди них могли быть и те, кто искренне верил в собственные рассказы.

Вообще, серьезные этические проблемы возникают при использовании признаний, полученных под пыткой. ■ этом смысле церковное следствие намного предпочтительнее светского — пытка здесь вообще была исключена (более того, синодальные учреждения не могли принимать к следствию дело, ■ котором уже была применена пытка).

В этом случае вспоминается классический анализ Екатериной II дела Волынского — императрица просто сравнила показания, данные до пытки ■ после нее — большая часть признаний оказалась вынужденной. Многочисленные примеры этого содержатся и в изученных делах. Так, обвиненный в богохульстве посадский человек Алексей Беляев, первоначально отрицал свою вину, в том числе и под пыткой, но потом принес признание и был приговорен к со-

[62] ПСПР. СПб., 1889. Т. VI. С 8 мая 1727 по 16 января 1730. № 2131. С. 168 (22 мая 1728).

жжению. Именно последняя версия и содержится ■ синодальном протоколе от 6 июня 1726 г., основанном на запросе прокурора Юстиц-коллегии Александра Ржевского[63]. Воспользовавшийся последним источником историк пишет: «Неясно, была ли здесь связь с расколом»[64]. Однако искать идейные истоки богохульства Беляева вряд ли стоит вообще — впоследствии он показал на исповеди, что оговорил себя, не вытерпев пытки. Согласно его собственной версии, на него донесли жена и ее брат, потому что он мешал жене сожительствовать с сыном подьячего Казанского архиерейского дома. 19 июля 1727 г. Синод освободил Беляева от ответственности и суда[65]. К сожалению, такое положение — когда доступны не только показания, данные под пыткой, но и смежные источники, дающие возможность их проверить, — существует далеко не всегда.

Когда следствие заканчивалось, на его основании составлялся «экстракт» или выписка. На основании экстракта и выносился приговор. Конечно, предпочтительно пользоваться подлинными записями этих речей. Однако, ■ случае, если дело вела Московская контора Тайной канцелярии, то в саму Тайную канцелярию обычно следовал уже только «экстракт». Для удобства читателя, ■ экстракте показания разных лиц об одном ■ том же сюжете совмещались в своего рода таблицах, причем лист расчерчивался на несколько вертикальных столбцов. Существование подобных экстрактов позволяет легко восстановить содержание дела, если оно утеряно или частично разрушено в ходе хранения.

Помимо перечисленных выше, в судебно-следственные дела могут входить выписки из протоколов Святейшего Синода ■ Тайной канцелярии, переписка (например, между руководителем Тайной канцелярии А. И. Ушаковым ■ стоявшим во главе ее Московской конторы графом С. А. Салтыковым), инструкции по содержанию заключенных, приобщенные к делу агиографические и публицистические памятники. Следует напомнить и о неполноте следственных дел, вышедших из синодального делопроизводства. Обычно, в случае доказанности вины, подсудимый передавался для исполнения наказания ■ руки светских властей, то есть, как правило, Юстиц-коллегии[66]. Таким образом, «концы» многих интересных дел практически оказываются невосстановимыми.

---

63 ПСПР. СПб., 1881. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727. № 1795. С. 374 (6 июня 1726 г.).

64 *Nolte Hans-Heinrich.* Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung // Kirche im Osten. Bd. 19. Göttingen, 1976. S. 21. Anm. 50.

65 РГИА. Ф. 796. (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 281.

66 *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев ■ XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 30–31.

Если каждое дело необходимо исследовать как целое, не вырывая отдельных показаний из контекста, то столь же принципиальным является исследование каждого дела в рамках определенного ряда — других дел о колдовстве, ■ «ложных чудесах» или о кликушестве. Микроисследование одного или двух дел могут быть оправданы только ■ двух случаях — если эти дела единственны в своем роде или если типичность (или наоборот, нетипичность) этих дел установлены. В противоположном случае дело просто невозможно прокомментировать, а все оценки носят вкусовой характер.

Мне кажется, что такие ряды (первичные ряды) могут быть только хронологически-институционными — например, все синодальные дела о юродивых за 1700–1740 гг. Только такой ряд позволяет установить распространенность феномена, посмотреть, какая санкция предусмотрена властями. Только после этого можно выбирать из первичного ряда, скажем, юродивых-старообрядцев или юродивых-крестьян. Обратный путь — сразу перейти ■ старообрядцам-юродивым или крестьянам-юродивым — может сделать выборку сугубо случайной. В этом смысле нельзя удержаться от критического замечания о статье Е. К. Ромодановской о видениях сибирских крестьян в первой половине XVIII в.[67] В основу работы были положены фонды местных и центральных государственных учреждений (далеко не ограничивающиеся сибирским материалом), из которых выбраны дела о сибиряках-визионерах, а из них уже — дела о крестьянах. Между тем, подобное исследование может иметь смысл только тогда, когда есть представление об общем объеме дел о видениях, ■ также о том, сколько среди них крестьянских дел.

Исходя из этих принципиальных положений, мы ограничились в хронологическом плане промежутком 1700–1740 гг., а в институционном — делами из архивов центральных государственных учреждений (Преображенского приказа, Тайной канцелярии, Синода, Московской канцелярии Синода)[68]. Из этих фондов были отобраны все дела о колдовстве (103) и все дела о «ложных чудесах» (23). Такой выбор двух серий связан был с двойным характером петровской церковной реформы, главный удар которой оказался направлен против веры в колдовство и веры в чудо — то есть, можно сказать, против основ магии ■ религии одновременно.

---

67 *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (К вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. XLIX. С. 141 и сл.

68 См. для сравнения: *Смилянская Е. Б.* Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания (из опыта изучения «духовных дел» первой половины XVIII в.) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 168–175.

Наиболее сложным оказалось описание самого колдовского дела. В «карточку» собственно колдовского дела оказался занесен год начала (под ним мы, как правило, понимаем год, когда подан был донос, или просто дату самого раннего документа ■ деле), епархия, наличие или отсутствие упоминаний о заговорах или их списков, законодательная база, а также то, являлось ли дело чисто колдовским или политическим (уголовным) ■ было ли оно закончено.

Однако само по себе «дело» (в данном случае, «дело» в узком смысле слова — даже не сам факт расследования, а архивная папка, отложившаяся ■ фонде одного из учреждений) иллюстрирует только факт государственной репрессии. По одному делу может проходить несколько человек, одному обвиняемому может быть посвящено два и более дела. В результате сложилась вторая картотека, включающая 129 обвиненных, ■ каждом из которых, по возможности, регистрировался пол, возраст, сословное положение и грамотность. По тем же позициям систематизировались и сведения о доносчиках. Поскольку мы рассматриваем само колдовское дело не только как результат противостояния колдуна и государства, но и как продолжение некоего социального конфликта, в котором одна сторона пытается опереться на авторитет государства, принципиальным было не параллельное изучение колдунов ■ доносчиков, а воссоздание их «пар» (всего их удалось восстановить 57). Надо сказать, что последние часто являются чисто условными — одному обвиняемому может противостоять несколько доносчиков и наоборот.

В анализе колдовских дел принцип был достаточно строгим — мы опираемся на архивные дела ■ узком смысле этого слова, все отдельные документы были отброшены (например, это касается синодальных протоколов, опубликованных в «Полном собрании постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи»). Этот принцип трудно было провести в делах о «ложных чудесах» — хотя бы в силу их немногочисленности. По каждому такому делу отмечался год, когда имело место видение (зачастую за несколько лет до начала дела), само его описание (или описания, если их несколько), а также биографические данные визионера — пол, сословное положение и грамотность.

К сожалению, когда дело доходит до юродивых и кликуш, даже самые примитивные биографические данные собрать очень трудно. Достаточно сказать, что из двадцати упоминаний о юродивых и лжеюродивых, которые нам удалось найти, ■ пяти случаях неизвестно даже имя подвижника — вполне возможно, что сведения, относящиеся к одним и тем же юродивым, оказались учтенными дважды. Скудость материала предопределила ■ обращение не только к делопроизводственным, но и к нарративным источникам. Точно по такому же принципу отбирались и кликуши (42 упоминания) — здесь привлекались и агиографические источники. Правда, проблема ■ другом — если к списку юродивых трудно что-либо добавить, то список кликуш при желании можно увеличить. Речь идет о случайной выборке, но и она позволяет поставить под сомнение или пересмотреть устоявшиеся взгляды.

В отличии от кликуш или юродивых, священнослужители, служившие в домовых церквях Москвы и Петербурга (80 упоминаний), документированы сравнительно хорошо. Привлеченные к синодальному следствию, они обычно год за годом рассказывали всю свою биографию, упоминая год ■ место рождения, отца, как правило, также принадлежавшего к духовному сословию, обстоятельства посвящения в диаконский или священнический сан и многое другое.

В отличии от отдельных дел или персоналий, несколько особое место занимают данные, связанные с народными культами святых или домовыми церквями Москвы или Петербурга. Восемнадцать упоминаний о почитании «несвидетельствованных тел» ■ доношениях, присланных из епархий во исполнение указа от 1737 г., дают цельную картину народного отношения к мощам. По каждому из этих культов отмечалось, есть ли палатка или сень над гробом угодника, написана ли икона, житие и список чудес, тропарь и кондак, служатся ли молебны и панихиды, считают ли усопшего «святым» или просто почитают. Для каждой из домовых церквей (всего 85) отмечался владелец ■ его сословное положение, посвящение престола, характер службы (заутреня, вечерня и часы или другие службы), время действия церкви, имя священника или диакона.

Понятно, что здесь как бы уже намечается своего рода двойная основа работы — с одной стороны, «дело», за которым стоит определенный конфессиональный или социальный конфликт, с другой стороны — конкретный персонаж, индивидуальность которого дает возможность различных сравнений и группировок.

Глава первая.

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

1. Россия в начале XVIII в. как совокупность религиозных культур

Говоря о православии, старообрядчестве и сектантстве применительно к первой половине XVIII в., мы, кажется, пропускаем оговорки, которые способны изменить сам характер термина. В принципе это может означать, что мы, например, рассматриваем старообрядчество XVIII, XIX и XX вв. как звенья одной цепи (что собственно и делает старообрядческая историография), игнорируя процессы, полностью изменившие за это время социальное лицо «старой веры». По нашему убеждению, только в начале XVIII в. в России начинается процесс конфессионализации, в результате которого старообрядчеству был придан легальный правовой статус и, что не менее важно, оно было «разграничено» с православием. В это же время в ходе двух розысков было «открыто» хлыстовство, существовавшее с XVII в. — приверженцев последнего раньше не выделяли из старообрядческой среды (хотя сами старообрядцы были далеки от того, чтобы признавать их «своими»).

Все это не дает возможность рассматривать православие, старообрядчество и сектантство в это время как конфессии в смысле Нового времени. Определенные трудности есть и в попытках придать им социальное измерение. В либеральной, марксистской и советской историографии эпитет «народный» однозначно применялся к старообрядчеству, сектантству и реформационным движениям (вроде кружка Дмитрия Тверитинова). Реабилитация понятия «на-

родное православие» привело к тому, что хотя бы православие начало рассматриваться в рамках антитезы «синодального» и «народного православия». К сожалению, подобный подход не был распространен на старообрядчество, что не дает возможности заострить внимание на проблеме старообрядческих элит или расхождений между учением и практикой в старой вере.

Наконец, есть еще один круг проблем, на малоисследованность и богатство которого указали недавние работы по «местным» отраслям древнерусской литературы[1]. Речь идет о местных конфигурациях религиозной жизни. На местах новые разломы накладывались на старую религиозную идентичность, пробуя ее на прочность.

В исследовании всех этих сторон определенную помощь может оказать понятие «религиозной культуры», введенное Натали Земон Девис. Это понятие введено было как частичная альтернатива спорному и оказавшемуся несколько широким понятию «народной религии», победно шествовавшему по страницам ученых публикаций 1970-х гг. Так, исследования показали, что знать и клир были порой активными участниками «народной религии», а сама она приобретала локальный колорит. В противоположность предшествующим исследователям, Н. З. Девис предпочитает говорить о «протестантской религиозной культуре» и «католической религиозной культуре». Конечно, здесь сказывается определенная реабилитация конфессиональной стороны, отодвинутой на второй план в исследованиях, посвященных «народной религии». Однако исследовательница подчеркивает, что для нее религиозные культуры формируются не только на конфессиональном, но и на локальном уровне. Под религиозными культурами исследовательница понимает «накладывающиеся друг на друга верования и практики»[2].

Применительно к России первой половины XVIII в., я бы говорил о трех религиозных культурах — православной, старообрядческой и сектантской (последнюю, в единственном числе, представляло собой заявившее о себе еще в конце предыдущего столетия хлыстовство). В свою очередь, православная религиозная культура

[1] *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.

[2] *Davis Natalie Zemon.* From «Popular Religion» to Religious Cultures // Reformation Europe. A Guide to Research. Ed. Steven Ozment. St. Louis, 1982. P. 321–341. Ср. замечание М. Левина о том, что в России начала XX в. существовала «не одна, а несколько крестьянских религий» (*Lewin Moshe.* La religion populaire dans la Russie du XXe siècle // La formation du système soviétique. Essais sur l'histoire sociale de la Russie dans l'entre-deux-guerres. Paris, 1985. P. 84).

представляла собой совокупность местных религиозных культур. Альтернативные религиозные культуры противостояли ей, прежде всего, в силу того, что были менее привязаны к определенной «малой родине».

«В XVII веке этаблированная религиозная культура была тенденциозно оседлой и в большей мере опиралась на визуальные средства, нежели на литературные. Тем самым эта конфессиональная культура воплощала отождествление религии и родины, что в столетие барокко отмечалось не только в католических, но и в протестантских странах Европы, — пишет Х. Леман. — В противоположность ей, нонконформистская религиозность в XVII веке была тенденциозно надлокальной, а ее представители пользовались, прежде всего, легко транспортабельной литературой, то есть летучими листками и памфлетами»[3].

Подобно другим базовым религиозным культурам, православная религиозная культура опиралось на местные святыни. Убедительность и привлекательность православия в значительной мере связывалось с тем, что оно шло навстречу местным культам, складывавшимся вокруг народного почитания мощей и чудотворных икон. Однако, по сравнению с первой половиной XVII в. многое изменилось. Практическое прекращение канонизации при Иоакиме и Адриане, преследования за разглашение о чудесах, начавшиеся при Петре, привели к тому что православная религиозная культура как бы перестала пополняться, оказалась как бы застывшей (перемена произойдет с возобновлением канонизации в елизаветинское время). С другой стороны, именно эта «застылость» создала совершенно особую ситуацию, существовавшую с середины XVII до середины XVIII в. — ситуацию, при которой православные святыни оказались как бы в совместном пользовании всех трех религиозных культур, в распоряжении православных и старообрядцев. Характерный пример представляет здесь Анна Кашинская, сначала прославленная, а потом «деканонизованная» при патриархе Иоакиме, почитание которой сохраняется у старообрядцев. Так, у записного раскольника крестьянина Григория Спиридонова была изъята тетрадка «Многослужный свиток, книга небеса», в которой автор ссылался на то, что «блаженные Анны во граде Казани (Кашине. — *А. Л.*) у нетленнаго ее тела рука сложена двемя персты»[4].

[3] *Lehmann Hartmut.* Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter // Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Teil I. Wiesbaden, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung. Bd. 25). S. 21.

[4] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 39. Л. 21 об.

Напротив, когда в елизаветинское время почитание новоявленных чудотворцев (например, Св. Димитрия Ростовского) было санкционировано сверху, старообрядчество не смогло принять его, потому что все оно вписывалось в понятие «новин».

Старообрядческая религиозная культура XVII в., в которой объединяющей скрепой были знаменитые «тетрадки», была вызывающе медиатизированной и универсальной (здесь хорошим рубежом является 1704 г. — год публикации первой старообрядческой печатной книги, ознаменовавшей переход старообрядческой религиозной культуры на новый уровень). Подобная структура старообрядческой религиозной культуры была далеко не идеальной. Прежде всего, основанная на текстах (или, вернее, разночтениях между текстами) старообрядческая религиозная культура могла непосредственно усваиваться только грамотными. Авторитет печатного слова, опиравшийся на тождество книги и Писания был настолько высок, что это действовало в религиозной борьбе в обоих направлениях. В полном смысле слова, прочитанная книга могла оказать решающее влияние на религиозную ориентацию одного человека или целой семьи. Так, стрелец Ушакова полка Гавриил Агеев, самоучкой выучившийся читать и писать, убедился после чтения Стоглава и Псалтыри, напечатанной при патриархе Иосифе, «что в ней (книга «Стоглав». — *А. Л.*) учит, чтоб креститца, слагая меншие два перста с большим, и он, Агеев, с того время и поныне так и креститца». Под влиянием прочитанного Агеев не только бежал со службы и поселился в старообрядческой пустыни[5], но и стал убежденным проповедником старой веры. Встретившийся нам еще раз в другом деле (что само по себе редко для персонажей «духовных дел», обычно раз в жизни удостаивавшихся и внимания, и репрессии властей), он говорил солдату Ивану Соколову о троеперстии: «То де сложение проклятое, так де садят бобы и крестятца проклятыя люди, богоотступники, а надлежит слагать меншие два перста з большим и креститца, то де прямое перстов сложение». Читая на своем московском чердаке «незнаемо какую книгу», Агеев толковал ее своему собеседнику в том смысле, что «государю де служить не надобно, для того он де не государь, еретик, взят из немцев и делает противно Богу, велит бороды брить и платье носить немецкое, и в церквах книги старыя переменил, поют по новому, а не по старому»[6].

[5] Показания Гавриила Агеева // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 302. Л. 1 а.
[6] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1227. Л. 2–2 об.

Столь же сильным, но противоположным по направлению было и влияние знаменитой «Пращицы» с приложенным к ней пресловутым «Соборным деянием на Мартина армянина»[7]. Однако, для того, чтобы понять контраргументы «Поморских ответов» и «Дьяконовых ответов», направленные против «Пращицы», нужно было быть не просто грамотным, а образованным и искушенным человеком. Неграмотный старообрядец, вынужденный аргументировать свою позицию, опирался на расхождения в старых и новых текстах, которые содержались в наиболее часто читающихся литургических текстах. Эта «текстология», усвоенная со слуха, порой концентрировалась на наименее важных поправках в текстах и была неубедительна.

Тем насущнее был процесс «закрепления» старообрядческой религиозной культуры, формирования собственных святынь. Он сдерживался не только возможностью обращения к «дониконовским» иконам и мощам, находившимся в распоряжении церкви. Этому закреплению мешали и существовавшие до 1680-х гг. надежды на скорый перехват церковной власти, потерпевшие поражение во время «хованщины». Только после этого, когда окончательно выяснилась историческая перспектива — невозможность восстановления «православного» царства, отложенность и неясность последних сроков — стало возможным приступить к формированию собственных святынь, которые должны были сосуществовать с захваченными никонианской церковью старыми.

Прежде всего, это сказалось в появлении старообрядческих мощей. Появление последних было оттянуто двумя факторами — самосожжение упорствующих в старой вере и «огненная смерть», которую «добровольно» выбирали многие старообрядцы, приводили к тому, что мощей не оставалось. Между тем, именно мученичество было основой старообрядческой святости (здесь совершенно невозможно избежать ассоциации с протестантской агиографией раннего нового времени, целиком посвященной мученичеству за веру). Первые культы, которые начинают складываться с понятным опозданием, были именно культами мучеников.

Как и во многих других случаях, первыми здесь оказались выговцы. Уже в 1698 г. они попытались найти и перенести в обитель

[7] Содержавший в качестве приложения печально знаменитое «Соборное деяние на Мартина армянина», этот труд Питирима обычно рассматривается в литературе как не достигший цели. Однако вывод об этом делается только на основании двух отзывов убежденных старообрядцев (*Синайский А.* Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества. С. 52–53).

мощи казненного соловецкого подьячего Ивана Захарьева. Посланный для этого в Сумской острог Петр Прокопьев и его спутники так и не смогли отыскать их, ограничившись сбором материалов о его житии[8]. Останки Феодосия Васильева, умершего в тюрьме в 1711 г., вы «из земли изъясте и во своя места тайно отнесосте», — упрекает старообрядцев Посошков. Неясно, почитался ли Феодосий святым, потому что Посошков упоминает только о «любви» к нему его собратьев по вере[9].

Судить о времени начала других культов трудно — как и во многих других случаях, перед нами скорее хроника преследований, нежели летопись самих культов. В 1721 г. в пяти верстах от Калуги было обнаружено кладбище, на котором находились старообрядческие могилы. Один из похороненных здесь — старец Феофан — почитался святым и по нем пели панихиды (непонятно, почему панихиды, а не молебны). Согласно сообщению священника Никифора Михайлова, посланного в Калугу из Приказа церковных дел, многие старцы и старицы были похоронены на этом кладбище живьем — «понеже у них руки и ноги связаны, и на устех подушки, и сандалии и чюлки с ног збиты». Очевидно, именно так выглядело «самоуморение» голодом среди приверженцев Капитона[10]. В другом месте, на реке Порме, почиталось место самосожжения. На нем «поросли немалые леса, которые они называют погорелкою, которые у них имеются в особливых огородах; а толкуют об них, будто за страдания оных згоревших раскольников так изрядно выросли; также и в Янгорах и в Кривом поясе на таких же згоревших раскольников местах вырослые леса огорожены оградами и имеются в таком же их суеверном памятстве»[11].

Несколько последовательных хронологических упоминаний позволяют проследить складывание почитания старообрядческого старца Филарета, умершего около 1701 г. в Волоколамских лесах

[8] *Юхименко Е. М.* Старообрядческая историография XVIII в. // Труды ГИМ. Вып. 87 (Забелинские научные чтения, 1993. Исторический музей — энциклопедия отечественной истории и культуры). М., 1995. С. 165.

[9] *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Редакция полная. Издал А. Царевский. Казань, 1895. Вып. 1. С. 374. Это упоминание заставляет сильно усомниться в традиционной датировке «Зерцала» (1708 г.).

[10] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 180. Л. 12. Впечатляющие документы о капитонах Вавиле Молодом и Леониде, заморившем голодом посестрию, сына и тещу последнего (1666 г.) см.: Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа тайных дел о раскольниках 1665–1667 гг. Сост. В. С. Румянцева. М., 1986. № 17, 19, 21–32. С. 68–70, 77–78, 80–89.

[11] Допрос крестьянина Ярафия Андреева в Каргопольском духовном правлении, 19 июля 1729 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 11, 1730 г. № 383. Л. 5.

на пустоши Лобановой. Под 1721 г. упоминается часовня, поставленная над его могилой, где «приходя, их расколники читают над ним каноны»[12]. К началу 1730-х гг. сложилось настоящее старообрядческое паломничество — сюда приезжали на Вознесение и в Троицкую субботу, «а о том де Филарете народная молва есть... что бывает де от него Филарета изцеление и признавают его за святаго»[13].

Под 1725 г. упоминается «нетленное тело» курчанина Луки Парамонова («согласия Асафова и Федосьева»), почивавшее в Обоянском уезде на «пасике Делмизинцове»[14]. В 1726 г. в Далматове Успенском монастыре в Сибири якобы почитали как святого строителя монастыря — «явнаго раскольника Долмата» — и построили над его гробом часовню с гробницей[15]. До 1731 г. на Чиру почитались мощи «Иова святаго», ушедшего из Москвы на Дон от гонений. Посланные за ними православные казаки нашли на Чиру около мельницы гроб Иова, где, судя по их отчету, «мощей нетленных не явилось, токмо де лежат мощи сухие голые»[16].

Наиболее развернутое и правильное по форме почитание мощей было на Ветке. Здесь почивали мощи Иоасафа и Феодосия с братьями Александром и Антонием. Под 1734 г., в показаниях старообрядца Анфиногена Евфратова-Тигровского, сообщается, что «в церкви ветковской имеются гробы Софония и того Иоасафа, а в особом деревянном шалаше и названнаго Антония, и над гробами их образы, и ветковские раскольники всех их называют святыми мощами, говорят — будто они лежат под спудом нетленны, ставят пред ними свечи и покланяются как угодникам Божиим, только вместо молебнов служат

[12] Показания старца Урвана // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 12.

[13] *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861. Т. I. С. 246.

[14] Доношение иеромонаха Иосифа (Решилова) в Синод, 16 июля 1725 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 6. 1725 г. № 244. Л. 2

[15] Правда, остается неясным, был ли этот неназванный по имени строитель действительно старообрядцем и почиталась ли его могила староверами (Доношение Синоду из Московской синодальной канцелярии, 12 мая 1726 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 7. 1726 г. № 41. Л. 10 об., ср. Л. 92 об.)

[16] Доношение войскового атамана Войска Донского Андрея Лопатина в Синод, 12 августа 1731 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 12. 1731 г. № 373 Л. 4 об.–5. Это «освидетельствование» мощей, после которого они, скорее всего, были скрыты или уничтожены, позволяет, согласно И. В. Поздеевой, датировать найденное ею житие Иова Льговского, в котором утверждается, что Иов похоронен у правого клироса Покровской церкви «иде же и доныне почивает» (*Поздеева И. В.* Запланированное чудо поиска (о Житии Иова Льговского) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 181).

панихиды; у многих на благословение имеются частицы их мантий, от которых будто бы получают исцеление»[17]. Составлены были жития и службы ветковским святым, тексты которых до сих пор неизвестны Во время первой выгонки в 1735 г. мощи захватил полковник Я. Г. Сытин и забрал с собой, а затем, получив соответствующее приказание, сжег их на реке Колоске[18]. Все это заставило власти уже в начале 1730-х гг. включить в стандартный набор вопросов, предлагаемый подозреваемым к расколу, пункт о старообрядческих мощах[19].

Возможность прибегать не только к «своим», но и к «чужим» (вернее, общим) мощам существовала не только в старообрядческой религиозной культуре. Аналогичные попытки намечались и в православной религиозной культуре. Здесь характерна история почитания мощей Киприана и Епифания на Столпоозерском острове в Выгозерском погосте, неоднократно привлекавшая внимание исследователей[20]. Останки мучеников за старую веру стали целью паломничества, в котором приняла участие в 1774 г. и одна православная крестьянка. Последний факт нельзя никак рассматривать в контексте «простоты», непонимания смысла паломничества. Скорее, здесь мы видим совершенно другое явление — на месте общежития православных и старообрядцев, характерного для Русского Севера, формируется местная религиозная культура, в которой святыни находятся как бы в совместном пользовании.

Гораздо более сложной и многосторонней представляется история складывания старообрядческого иконопочитания. Прежде всего, кажется, что иконы «старого письма» появились ранее появления «старопечатных» и «новоисправленных» книг. Уже первые старообрядцы отрицали поклонение иконам, на которых «живых людей личины писаны»[21]. Действительно, для того, чтобы отли-

[17] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. XIV (1734 г.). СПб., 1910. № 486. С. 608.

[18] *Абрамов И.* Старообрядцы на Ветке // Живая старина. Кн. 63. Год XVI. 1907. Вып. 3. С. 118; *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895. С. 186.

[19] «Мертвых раскольнических телес из гробов ты, Логин, не доставал ли, и куда не отвозил ли, и в отмену от прочиих мертвецов не имел ли, и за святыню их не почитал ли, и буде тобою сие было чинено, то где и когда и для чего имянно?» — спрашивали, например, крестьянина Логина Иванова (2 октября 1732 г.) (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 292. Л. 9 об.).

[20] *Пулькин М. В.* Сельские приходы Олонецкой епархии во второй половине XVIII века. Диссертация... кандидата исторических наук. СПб., 1995. С. 163–164.

[21] Допрос Силы Богданова, 3 февраля 1657 г. // Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов о раскольниках в городах России. 1654–1684 гг. Составитель В. С. Румянцева. М., 1990. № 8. С. 35.

чить икону старого письма от иконы нового письма, требовалась определенная подготовка. Поэтому немало верующих скользило по поверхности, ухватываясь за внешние признаки новых икон. «Новыми» были, прежде всего, бумажные иконы. Интересно, что старообрядчество усвоило здесь запрет, авторство которого принадлежало их гонителю — патриарху Иоакиму, особой окружной грамотой запретившему печатать на бумаге изображения святых и покупать «немецкие печатаные» листы, поскольку «таковыми листами иконы святыя на досках пренебрежены чинятся и ради бумажных листов иконное почитание презирается...»[22].

Так, старообрядческий учитель Семен Кореленин поучал при перекрещении крестьянина Ивана Парфентьева почитать только образа «стариннаго изображения», писанные «на цках» — очевидно, он не признавал икон, написанных на холсте или напечатанных на бумаге[23]. Это предположение подтверждается и поведением крестьянина Матвея Григорьева, который бросил на пол в Симеоновской церкви в Петербурге образ месячных святых, потому что он был напечатан на бумаге, а «таким образам, писанным и печатным на бумаге, поклонятца не надлежит». При этом он выражал готовность ходить в церковь и поклоняться писаным не на бумаге образам — очевидно, в том числе и нового письма[24].

Уникальным способом отличать иконы нового письма от икон старого письма было перстосложение в крестном знамении на них. Подправляемое буквально одним-двумя мазками, крестное знамение было более или менее надежным знаком, позволявшим не отбрасывать икону в целом (поскольку и православные, и старообрядцы безусловно боялись обвинений в иконоборчестве), а присваивать ее своей религиозной культуре. Это было сделано с иконами петербургского жителя Даниила Кобелева, которые велено было переправить за счет владельца, что должен был сделать призванный в Синодальную канцелярию искусный иконописец[25]. Сам Кобелев при этом сослался на свою неграмотность и неподготов-

[22] Акты Археографической экспедиции. СПб., 1836. Т. IV. 1645–1700. № 200. С. 254–255 (после 1674 г.). Об этой грамоте см.: *Забелин И. Е.* История города Москвы. М., 1902. С. 626; *Ровинский Д. И.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Т. V. С.340–341; *Мишина Е. А.* Русская гравюра на дереве XVII–XVIII вв. СПб., б. г. С. 29.

[23] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 386. Л. 6.

[24] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1868. Т. I (1542–1721). № 582. С. 640–641 (1721 г.).

[25] РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 107. Л. 148.

ленность, при этом достаточно точно сформулировав основные принципы иконопочитания: «...Святые иконы каким художеством писаны, того я не знаю, понеже знают те художники, которые те образы писали, а я и грамоте не умею, токмо иконам покланяюсь и возвожу ум к первообразному, его же икона образует».

Очевидно, последнее утверждение не звучало вполне убедительно, иначе с самого владельца икон не взяли бы подписку о том, что он не будет переправлять их обратно[26]. Сама по себе подобная практика не осуждалась церковью — так, епископ Нижегородский Питирим в ответ на прямой вопрос отвечает, что в переправлении старого перстосложения на новое «несть никоего погрешения». Но сама по себе она могла быть источником сомнений — ясно, что «противное» перстосложение оказывалось более древним[27]. Иное решение принято было по делу иконы, конфискованной у копорских старообрядцев. На ней был «написан образ во облаце Пресвятыя Богородицы, пред ним написан некто молящийся..., а в руке сложение для изображения крестнаго написано двуперстное». Последнюю немедленно велено было истребить как «кумир». Была ли это икона старого письма или созданная уже в старообрядческой иконописной мастерской?[28]

Сюда же нужно отнести и создание своих икон — не простое подражание иконам «старого письма», а создание новых иконографических композиций, призванных увековечить страдальцев за раскол. Благодаря расследованию, посвященному такой конфискованной иконе, задержавшейся в Приказе, мы имеем достаточно точное ее описание. На ней был изображен Спаситель с двумя ангелами. Видимо, ниже был написан церковный престол с осьмиконечным крестом, потиром — очевидно, иллюстрация к различию старого и нового обряда (подобная позднейшим рукописным лубкам, на которых противопоставлялась православная церковь «до» и «после» патриарха Никона[29]). Рядом, сложив руку в крестном знамении по старому обряду, с Евангелием в левой руке в облачении священника был изображен протопоп Аввакум. Примечательно, что последовательно было принято два взаимоотменяющих решения, касающихся этой иконы. Несколько прямолинейная Канцелярия раскольнических дел сперва просто предложила ее публично сжечь, предварительно соскоблив с нее изображение Спасителя, Ангелов и Евангелия[30]. Синод слушал это дело два раза — 6 октября и 20 ноября 1725 г. В первом случае какого-либо решения из протокола не видно. Во втором чтении решение было принято, но очень странное — «о сожжении онаго кумирца умолчать», и «онаго кумирца ныне не жечь» — хотя одно, казалось бы, делало ненужным и другое[31]. Причина нерешительности синодальных иерархов была двоякой. Появление новой, но чужой и неправильной иконы было еще слишком новым явлением, зато присутствовало смутное чувство того, что икона может принадлежать только к своей религиозной культуре, в чужой же ее место занимает идол (показательно, что икона последовательно именуется «кумирцем» — вне контекста и точного описания это могло бы навести на мысль о скульптурном изображении).

С другой стороны, со строго правовой точки зрения, изображения старообрядческих учителей можно было рассматривать как портреты (особенно если вспомнить о бурном развитии портретного жанра в живописи петровского времени), хранение которых само по себе непредосудительно. Это заставляло следствие придумывать особо утонченные формулировки. Так, у крестьянина Логина Иванова спрашивали об изображениях пустозерских страдальцев: «И написанным на дсках их лицам покланяешся ль и молбу какую пред теми лицами приносишь ли?»[32]

Свою роль играла и неприемлемость всякого иконоборчества, в той же мере характерная и для старообрядцев. Показательно, что согласно показанию Питирима, старообрядцы называли свои иконы «святыми», а православные — только «честными»[33]. Здесь, конечно, задействован не только «эзопов язык», нежелание избежать об-

[26] Прошение Даниила Кобелева на высочайшее имя, не позже 10 июля 1732 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 107. Л. 63. Ср.: ПСПР. СПб., 1905. Т. IX (1735–1737 гг.). № 3074. С. 471 (3 марта 1737 г.).

[27] *Питирим*, архиепископ Нижегородский. Пращица духовная... и Соборное деяние на Мартина армянина. М., 1915. Л. 192, ответ 109.

[28] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1880. Т. IV (1724 г.). № 372. С. 373, 376.

[29] *Бурцев А. Е.* Художественно-библиографический сборник. СПб., 1908. Вып. 12. Рис. 1 и 2.

[30] ПСПР. СПб., 1876. Т. IV. 1724 — 1725 января 28. № 1398. С. 256–258 (28 октября 1724 г.).

[31] Протокол Святейшего Синода за 6 октября 1725 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 209. № 12. Л. 105 об.–106; ПСПР. СПб., 1881. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727. № 1689. С. 226 (20 ноября 1725 г.). См. также: *Смирнов П.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 4; *Малышев В. И.* История «иконного» изображения протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 382–401.

[32] Допрос крестьянина дворцового Сяского рядку Ладожского уезда Логина Иванова, 2 октября 1732 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 292. Л. 8–8 об.

[33] *Питирим*, архиепископ Нижегородский. Пращица духовная... и Соборное деяние на Мартина армянина. Л. 193.

винений ■ непоклонении иконам, но и искреннее нежелание отгородить себя от древних и почитаемых икон, оставшихся ■ православных церквях.

В этих условиях иконы старого и нового письма можно было бы представить как времени во многом пересекавшимися множествами. Написанные в соответствии с каноническими требованиями до никоновской реформы иконы почитались как православными, так и старообрядцами. Однако, можно ли поклоняться иконе, написанной недавно, но по старому образцу? Нужно ли покланяться только старым иконам или можно почитать и иконы, написанные недавно, но в точном соответствии со старыми образцами? Живший долгое время на Выгу Козьма Львов решил для себя этот вопрос следующим образом — он поклонялся не только «старинному надписанию святым иконам», но ■ новонаписанным, которые написаны «против старинного ж надписания и подобия»[34].

Кажется, что на подобном фоне вполне исключительной была хлыстовская религиозная культура — хлыстовство вообще отказалось от каких-либо писанных текстов. Согласно хлыстовскому преданию, легендарный основатель секты, Данила Филиппович, бросил все книги ■ реку. Как отмечает современный исследователь, уничтожение текстов — не более чем знаковый прием, порождающий множество новых текстов. Роль «тетрадок» в формирующейся хлыстовской религиозной культуре должны были сыграть роспевцы — в них закреплялось ■ вероучение секты, и ее история. Сама по себе подобная мера должна была бы улучшить положение неграмотных внутри секты, но не сделала ее менее авторитарной.

Ведшее полуподпольное существование, секта, казалось бы, была обречена на отсутствие своих «святынь». Однако тенденция ■ их созданию, ■ закреплению проявляется и п хлыстовской религиозной культуре. Одной из них должны были стать могилы руководителей секты. Умерший в 1716 г. реальный основатель секты Иван Суслов похоронен был у церкви Николы в Грачах. Через некоторое время он был перезахоронен ■ Ивановском девичьем монастыре — одном из тайных очагов секты (это произошло до 1732 г., когда рядом с ним на новом месте был прихоронен его преемник Прокопий Лупкин). Бурный процесс против «квакеров», начавшийся в 1730-х гг., привел к тому, что «мощи», которые начали было почитаться, были в 1739 г. извлечены ■ сожжены за городом

[34] Показания крестьянина Федора-Козьмы Львова ■ Новгородской духовной консистории, 19 февраля 1728 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 262. Л. 6 об. Ср. аналогичное показание Андрея-Евпла Кошечкина (Там же. Л. 10.).

в поле. В синодальном постановлении по этому поводу указывается на опасность того, что сам вид захоронений может внести мнение о том, что Суслов и Лупкин снискали какой-то «святости», отчего у «некиих.. чад» церкви «совести могут поколебатись»[35]. Впоследствии среди хлыстов будет обращаться целый ряд реликвий, связанных не только с Сусловым п с Лупкиным, но и с их предшественником Данилой Филипповым. Это были стол, за которым беседовали Филиппов и Суслов во время совместной жизни ■ Москве, взятый в 1845 г. ■ Кабинет раскольнических вещей, коврик, платок, кресло ■ скамейка, якобы принадлежавшие им[36]. Все они могли бы относиться к XVII — первой трети XVIII в., если, конечно, допустить, что они были подлинными, а не подделанными впоследствии.

Особенность хлыстовской религиозной культуры состояла в том, что, ведя полуподпольное существование, сектанты обращались к православным святыням, при этом по-своему переосмысливая их. Так, например, под видом почитания богородичных икон ■ позднейшем хлыстовстве распространяется почитание «богородиц». Так, Казанскую они рассматривают как изображение Аграфены Катаевны, Смоленскую — Дарьи Ефремовны, Тихвинскую — Устишки, Грузинскую — Ефросиньи Степановны. Так же они переосмысляли и Владимирскую, Скоропослушницу и Взыскание погибших[37].

Однако, если мы предположим, что русское население Российского государства можно было бы без остатка разделить на православных, старообрядцев и сектантов, то допустим большую ошибку. Значительная часть населения в самом прямом смысле слова не знала, к какой конфессии относится. Речь идет не о том, что их идентичность не совпадала с тем, что полагали о них церковные власти, а, в самом прямом смысле слова, о том, что они не могли ответить на вопрос о том, кто они такие.

Поясним это простым рассуждением. К 1653 г. — началу никоновской реформы — огромное большинство русских людей было крещено (или крещено и венчано) православными священниками. По идее, так и должно было остаться у православных и ■ дальнейшем, а у старообрядцев — в соответствии с выработанными в конце

[35] ПСПР. СПб., 1898. Т. VIII. 1733–1734 гг. № 2977. С. 296–297 (31 мая 1736 г.); Там же. СПб., 1911. Т. X. 1738 — 24 ноября 1741 гг. № 3485. С. 309–310 (2 ноября 1739 г.). Показательна лексика последнего синодального постановления — у Суслова и Лупкина даже не тела, а «трупы»

[36] *Кутепов К. В.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882. С. 51–52.

[37] *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии // Русская мысль. Март–июнь 1918. С. 34.

XVII в. основами поповщины и беспоповщины — замениться крещением и венчанием у священников старого поставления, или у перешедших ■ раскол, или, ■ беспоповщине, у наставников. Н■ самом деле происходило совершенно иное — крещеные в старой вере люди венчались в православных церквях, несли крестить детей ■ православному священнику. В результате сформировалось поколение, конфессиональное прошлое которого было исключительно пестрым.

Не покажется преувеличением сообщение златоустовского архимандрита Антония о тех, кто «не ведят в котором согласии от попов или простолюдин крещени суть, требуют решения от Святыя Церкви»[38]. Живым примером справедливости сообщения архимандрита Антония была санкт-петербургская жительница вдова Марфа Ильина, которая не знала, крещена ли она православным священником[39]. А Савва Флоров, сын перешедшего ■ старообрядчество священника, ничего не знал об обстоятельствах своего крещения, до 1717 г. ■ православную церковь не ходил, в 1718 г. женился, и только с совершеннолетием узнал, что находится в расколе[40].

Знаменательно и доношение митрополита тобольского Антония, сообщавшего Синоду, что в его епархии часть верующих (особенно в Тюмени) крестится двуперстным знамением, хотя при этом считает себя православными («аще и церкви придержатся»). При этом они отказываются платить двойной оклад ■ в случае, если власти будут настаивать, готовы на самосожжение. Подтекст доношения владыки Антония прост — нельзя ли сделать ■ самой большой епархии Российского государства послабления ■ перстосложении[41]. Ответ Синода был неутешительным — перстосложение было отнесено к столь важным моментам, что придерживающихся по нему неправильного мнения велено было писать ■ раскол «не взирая ни на что», а значит, и брать с них двойной оклад. Нас же в данном случае интересует другое — кем на самом деле можно считать верующих, во всем, кроме перстосложения, согласных с церковью — православными или старообрядцами?

---

38 Доношение златоустовского архимандрита Антония в Святейший Синод, 28 февраля 1722 г. // ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722 г. С. 104. № 454. Крайне показателен сам выход из подобного положения, предложенный Синодом: крещеного мирянами полагалось крестить снова, крещеный старообрядческим священником не нуждался в повторном крещении.

39 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 202. Л. 4.

40 Там же. Оп. 6. 1725 г. № 145. Л. 10 об.

41 ПСПР. СПб., 1876. Т. IV. 1724 — 1725 января 28. № 1393. С. 250, 252 (21 октября 1724).

Ярким примером такого промежуточного состояния, когда ни сам верующий, ни церковные власти не могли решить, является ли он православным или старообрядцем, представляет собой дело вдовы Натальи Устиновой. О вдове «доносил словесно» в Синоде священник Тимофей Семенов. Он был послан исповедовать эту пожилую женщину на дом, ■ Оружейную улицу. Очевидно, она была уже слаба ■ считалась недолговечной. Единственной особенностью, отличавшей вдову от других прихожан, было двуперстное знамение. Однако о том, какое значение она ему придавала, сохранились две противоположные версии. В доношении священника говорилось: «... и она, Наталья, ему попу говорила, что она в том состоит и умереть готова. И оным де крестом крестилась у нее и мать ее, и императорское де величество раскольников простил. Да она ж говорила, что свойственница ее вдова, а имени и отчества не сказала, крестилась также и ■ церкви не хаживала и умерла де недавно, и она де при смерти исповедывалась и причащалась у священника...»[42].

Сама Устинова на допросе высказала несколько иную версию: «В нынешнем 723-м году в октябре месяце, а в котором числе имянно, сказать не упомнит, она, Наталья, волею Божиею заскорбела, и как по призову от нея и детей ея пришел на квартеру помянутой поп Тимофей для исповеди, и по вопросу его попову она Наталья оному попу ответствовала, что она Наталья крестное знамение слагает болши перст с меншим двумя, а указательный с великосредним по научению отца своего и матери издетска, ■ он де поп ей в том воспрещал и увещал, чтоб она крестилась троеперстным сложением, на что она ему сказала, что троеперстным сложением креститца не будет даже до смерти, а на прежних де исповедях он поп Тимофей о крестном изображении ея не спрашивал, и она ему не сказывала, а как она от болезни свободилась и пришла в совершенный ум, по означенным попа Тимофея увещанием стала креститца троеперстным знамением, которым даже до смерти своей креститца будет»[43].

---

42 Доношение священника церкви Рождества Богородицы Тимофея Семенова. 2 октября 1723 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 524. Л. 1. В этих речах показательно все — прежде всего, указание на «прощение» старообрядцев Петром, которое свидетельствует ■ неусвоенности всей старообрядческой эсхатологии. Скорее всего, мать Натальи Устиновой была крещена по старому обряду не потому, что была старообрядкой, а потому, что родилась до церковной реформы — на это указывает простейший отсчет двух поколений. Знаменательно также желание Устиновой исповедоваться и причаститься, свидетельствующее о признании действительности таинств, совершавшихся «никонианским» священником.

43 Допрос Натальи Устиновой, не раньше 4 октября 1723 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 4. 1723 г. № 524. Л. 3–3 об.

Дело в том, что сам бесхитростный рассказ неграмотной вдовы (он заверен ее сыном, писарем Канцелярии от строений Матвеем Васильевым), безусловно, свидетельствует о том, что двуперстие было единственной нитью, связывавшей ее со старообрядчеством. Это очевидно даже тогда, когда сама Наталья Устинова утверждает совершенно обратное. Отцом Натальи был посадский человек из Зарайска Устин Иванов, перебравшийся в московскую Таганскую слободу. Как и ее мать, он был «раскольнического согласия, а которого имянно, сказать не знает». Крещена Наталья была в московской церкви Козьмы и Дамиана, причем она назвала имена священника и крестного, священника Семена Евдокимова и купца Евдокима Федосеева, но не могла указать, «как оной поп, так и восприемник правоверные ль были или раскольники, и крещена она по старопечатному или по новоисправленному требнику, не знает». В Москве она исповедывалась у священника Семена Прокофьева, «токмо не повсягодно, но через год, через два и через три». Как и ее муж, тяглец Кузнецкой слободы Василий Федоров, крестилась она двуперстным знамением, о чем было известно духовному отцу Семену Прокофьеву, который никак не отговаривал ее от этого. Не имела Наталья Устинова и какого-либо старообрядческого окружения. Из петербургских старообрядцев она могла назвать только покойную вдову Авдотью (конечно, называть ныне здравствующих было опасно). Но и Авдотья, которой уже ничего не грозило, была весьма сомнительной старообрядкой — она имела духовного отца, священника церкви Св. Апостола Матвея, а похоронена была у церкви Св. Самсона Странноприимца.

За десять лет до описываемых событий Наталья переехала в Петербург. Ее дети и зять активно включались в жизнь новой столицы. Ее дочь была замужем за слесарем Оружейного двора, а один из сыновей работал там же слесарем. Другой сын, Матвей Васильев, продвинулся до писаря. В этой среде вряд ли интересовались особенностями благочестия матери и тещи, но, когда она попала в беду, проявили редкое упорство. Очевидно, положение, при котором пожилую женщину, к которой еще недавно вызывали священника на дом, заковали в колодки, не устраивало и синодальных служащих. Разница в доношении священника и в том, что рассказала сама Наталья, говорит о том, что в синодальной караулке ее многому научили. Вскоре Наталью Устинову отдали на поруки зятю и сыну, обязав являться в Синод. Впоследствии она была полностью оправдана[44].

[44] РГИА. Ф. 796. Оп. 4. № 524. Л. 6–12.

К числу воистину удивительных старообрядцев относился крестьянин Логин Иванов. Конечно, можно сказать, что многие из его ответов были продиктованы своего рода защитной стратегией, однако при всех этих поправках необходимо сказать, что все его старообрядчество основывалось исключительно на двуперстии, которое «он, Логин, и поныне имеет, а для чего, он, Логин, не знает». При этом Логин вполне предусмотрительно оговорил, что не называл трехперстного знамения ересью или печатью Антихриста. О других различиях — троении или двоении аллилуйи, написании имени Иисуса — он просто не знал.

Логину Иванову остались неизвестными основные события в жизни старообрядчества — он не слыхал об Аввакуме, Лазаре, Федоре и Никите Добрынине. Равным образом, «осиповских (напечатанных при патриархе Иосифе. — *А. Л.*) старопечатных книг он, Логин, в доме у себя не имеет и о них не слыхивал». Оно и понятно, потому что Логин Иванов был неграмотен[45].

Редкое исключение — тип сознательного старообрядца (таким, как он обрисован в популярной литературе) — дает Выг и отчасти Ветка. Таким был крестьянин Козьма Львов, мотивировавший свой отказ от причастия ссылкой на то, что все сказано в «Поморских ответах»: «...Что де новоисправныя книги с старопечатными не сходны, и в сложении перстов несогласие з бытности святейшаго Никона патриарха, а о каковом в вере несогласии и в книгах, так же и в трeперстном сложении несходстве, о том де от показанных ево наставников Данила [Викулина] и Андрея [Денисова] присланному из Святейшаго Синода монаху Неофиту по вопросам ево ответствовано, которые де ответы имеютца в Святейшем Синоде...»[46].

Речь шла не только об отдельных Натальях Устиновых, а о целой пестрой полосе, включавшей отдельные приходы и целые города, где религиозные культуры не были размежеваны. Так, на Мезени в 1720-х гг. «во многих церквах имеются книги все старопечатныя», а «в Пустозерских церквах аллилуиа говорят по дважды да и в символе читают: и с Духа Святаго Господа истинаго»[47].

[45] Допрос крестьянина Логина Иванова, 2 октября 1732 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 292. Л. 5 об., 6 об.–8.

[46] Ведение из Сената в Синод, 25 августа 1729 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 10. 1729 г. № 318. Л. 1 об.–2. Показательно, что произнесший эту тираду был неграмотен.

[47] РГИА. Ф. 796. Оп. 4. 1723 г. № 441. Л. 71.; ПСПР. СПб., 1881. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727 г. № 1733. С. 309 (доношение провинциал-инквизитора Холмогорской епархии иеродиакона Александра Тихонова, 7 февраля 1726 г.).

Это создавало для старообрядцев и колеблющихся удобную возможность посещать православное богослужение.

Сочетание старых обрядов с внешним выражением лояльности по отношению к православной церкви характерно для Калуги. Речь идет именно не о распространении старообрядчества (именно последние случаи мы видим в Стародубщине и затем на Ветке — старообрядцы попадают здесь в среду, где конфликта «старой» и «новой» веры просто не было, поэтому можно говорить именно о распространении старообрядчества). Здесь идет речь именно о сохранении целого ряда старых обрядов, причем идет эта традиция не от нескольких укрывающихся монахов и священников — как, например, в Москве — а именно от находящихся внутри церкви представителей духовенства. При этом какого-либо размежевания клира и мира на старообрядцев и никониан не происходит.

Сохранению старообрядчества в Калуге благоприятствовало отсутствие собственной кафедры, которую собирались было создать при царе Федоре Алексеевиче. С 1672 г. городом в церковном отношении ведал митрополит Крутицкий, постоянно находившийся в Москве[48]. Кроме того, через Калугу шел один из важнейших путей — с Ветки на Керженец, который определил и конфессиональное лицо города — ведущее положение здесь принадлежало поповцам. «Калужские жители как священники, так и мирские разных чинов люди мужеск и женск пол едва не все роскольники и имеют во многих домех скитцких и керженским старцом и старицам пристанище, а напаче приезжим с Ветки», — писал архимандрит златоустовский Антоний[49]. К их числу относился и старообрядческий монах Кирил, основатель целого «кириловского согласия»[50], старец Андроник, старица Еремиона и «раскольнической... учитель» Яков Ругудевцов с внуком[51]. Само прозвание последнего уже свидетельствовало о связях калужан с прибалтийскими старообрядцами.

В результате к началу 1720-х гг. здесь сложилась ситуация, грозившая лояльным православным изоляцией. Архимандрит Лаврентьева монастыря Карион — наиболее авторитетное духовное лицо в городе — открыто придерживался старого обряда[52]. Он сам служил по старопечатным требникам, отпускал старообрядцев из-за караула, а одного из них доверительно предупредил, «чтоб он в Калуге не шетался, а другим де попадешь в руки, тогда де увидишь, что будет»[53]. Во всяком случае, все допрошенные подчеркивают не столько значение деятельности Кариона, сколько важность его примера. Сходное положение создалось в Казанском девичьем монастыре. Здесь, если верить доношению старицы Евгении, только восемь стариц придерживались нового обряда.

Сходным было и настроение приходского духовенства — поскольку оно, очевидно, отражало пожелания прихожан. Во всяком случае, представители духовенства ссылались на «волю своих прихожан», а также на то, что делали это, «смотря на означенного архимандрита Кариона»[54]. В Калуге священники ходили посолонь, младенцев крестили в домах, а не в церквях, свадьбы венчали «тайно», сравнительно легко отпускали прихожан в другой приход для исповеди, венчания и крещения младенцев. И причастие, и старопечатные книги священники содержали дома[55].

В результате уже в 1720 г. по предложению Приказа церковных дел все калужское духовенство было приведено к присяге, для чего в город специально прислан был из Москвы «наказной поп» Никифор Михайлов. Он «под страхом смертные казни» обязал не служить больше по старым книгам и не ходить посолонь[56]. У присяги побывало всего пять монахинь во главе с игуменьей — игуменья другого девичьего монастыря, Гавдела, с остальными монахинями выжидала[57]. Под присягой, прием которой происходил в церкви Михаила Архангела, подписалось двадцать шесть приходских священников. Однако дальше дело не пошло — инициативу того, чтобы сами священники, в свою очередь, обязали аналогичной присяге своих прихожан, подписавшие благополучно «уничтожили»[58].

---

48 *Лилеев М.И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895. С. 179–180.

49 Доношение в Синод из Приказа церковных дел, 25 октября 1722 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 4.

50 «А ныне де слышно, что оной Кирил выехал в Калугу, а где живет, того подлинно не ведает», — сообщала об этом обратившаяся из старообрядчества старица Феодулия (Допрос старицы Феодулии в Приказе церковных дел, 3 августа 1720 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 2 об.).

51 РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 12 об.–13.

52 Доношение в Синод из Приказа церковных дел, 25 октября 1722 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 5–5 об.

53 Там же. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 36; Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 9.

54 Там же. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 36.

55 Здесь мы описываем положение в Калуге по источнику 1722 г. — доношению николаевского священника Иродиона Козьмина и подьячего синодального двора Евдокима Афанасьева. Однако ясно, что с 1720 г. изменилось сравнительно мало. (Там же. Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 8–8 об.)

56 Там же. Оп. 10. 1729 г. № 64. Л. 1

57 Там же. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 36.

58 Там же. Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 7, 8 об.

После этого в Калуге как бы сложилось два центра силы — с одной стороны, принесшее присягу духовенство, с другой стороны — николаевский священник Иродион Козьмин ■ подьячий синодального двора Евдоким Афанасьев. Вскоре к ним присоединится николаевский дьякон Афанасий Герасимов, биография которого достаточно колоритна. Начавший с доноса на священника Николаевской же церкви Тихона Семенова[59], он вскоре, очевидно, был поставлен на его место, а затем стал ■ коломенским инквизитором. Только на них, ■ также на тех клириков, которые, стремясь занять чужое место при церкви, не побрезгуют доносом, центральные церковные власти и могли опереться.

Первые доносы (например, поданный в 1721 г. донос покровского дьячка Анисима Тимофеева) показали, что священник Покровской церкви Мефодий и дьякон Матфей по-прежнему венчали, крестили и отправляли остальные требы по старопечатным книгам ■ ходили посолонь[60]. Привлеченный к следствию Матфей, в свою очередь, показал, что он знает о неисправностях рождественского священника Назария Иванова, который «о святой недели и в выход» ходил с образами посолонь[61].

Понятно, что многие священники, представ перед подробным допросом, путались, потому что просто не могли последовательно описать новый обряд. Иначе от того же Назария Иванова не удалось бы так легко получить показания о том, что он «на вечерне на входе после возглашения "Премудрость прости" запевал по старопечатному служебнику "Свете тихий"». Иначе богоявленский священник Афанасий Мелентьев, привлеченный просто как свидетель к следствию в Приказе церковных дел (1721 г.), что он «в Великой

[59] Если верить доносу, то Тихон Семенов похоронил ночью на раскольническом кладбище женщину, «которая умерла в бане, а он отпел ее ■ доме брата ее» и высказывался ■ епископе Нижегородском Питириме следующим образом: «что де оного вора Питиримка раскольнического гонителя в Санкт-Питербурхе» (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 13). Последнее высказывание заслуживает особенного комментария: совершенно очевидно, что речь идет не просто о ложном слухе, а о попытке противопоставить собственную модель правосудия официальной — по Тихону Семенову, сжечь следовало не диакона Александра, гибель которого в немалой степени может быть поставлена ■ вину Питириму, а самого епископа (См.: *Плигузов А. И.* Дьякон Александр ■ поисках «истинной правды Божией» // Старообрядчество. История, культура, современность. Тезисы 1997. М., 1997. С. 70–73). Косвенно это говорит ■ об интересе священника к дьяконовцам, ■ о том, что речь идет не ■ попустительстве старообрядцам, ■ ■ вполне сознательном сочувствии им.

[60] Донощение в Синод из Приказа церковных дел, 25 октября 1722 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 7.

[61] Там же. Л. 7 об.

Пост... причащал за одною литоргиею ис святаго потира по трижды»[62].

Уже в 1721–1722 гг. синодальным властям стала очевидна неудовлетворительность первой присяги. В это время рождается поразительная идея — заменить в Калуге всех священников, заменить старые книги на новые и привести ■ присяге не только духовенство, но ■ всех мирян обоего пола «от седмилетних даже и до престарелых». Одновременно в качестве крайней меры предполагалось послать туда иеромонаха Иосифа (Решилова)[63]. Судя по всему, такая присяга так и не была проведена. При этом местными силами обойтись было нельзя, ■ уже ■ 1724 г. в Калугу отправлен знаменский архимандрит Серапион. Судьба одного проведенного им следствия достаточно знаменательна и вполне отражает изначальную безрезультатность синодальных мер. Серапион откуда-то узнал, что священники церкви Георгия что за лавками Петр Иванов и Евдоким Михайлов скрыли все старопечатные книги, и опечатал эту церковь[64]. Однако уже через несколько дней, при новом осмотре, обнаружилось, что из трапезы в церковь был проделан лаз. На этот раз Евдоким Михайлов отомстил Иванову — он поспешил принести повинную, сообщив, что это было сделано ими вместе для того, чтобы перепрятать старопечатные книги, спрятанные в подполе, в стенной шкаф. Это было проделано «того ради, ежели б оные книги были отобраны, то б служить было им не по чему, а других за скудостию взять негде»[65]. Евдоким Михайлов вообще оказался довольно яркой личностью — он докучал синодальным властям своими просьбами о восстановлении ■ сане вплоть до 1730 г. За это время он успел (в 1726 г.) отслужить молебен по просьбе записного раскольника и понести за это наказание, призывался ■ Синод, при-

[62] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 7 об.

[63] Донощение ■ Синод из Приказа церковных дел, 25 октября 1722 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 1, 4

[64] Примечательно, что у одного из этих священников — Евдокима Михайлова — уже в 1721 г. была найдена «дароносица, и в ней дары ■ дарник под видом осмиконечного креста из дому раскольника Василья Босова...» (РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 14). Очевидно, обыск этот проходил по доносу, поданному сослужавшим с ним Петром Ивановым, показавшим, что Михайлов служил «по старопечатным служебником, да он же осьмероконечным дарником просфоры печатал и всякие требы отправлял на 7 просфорах, да ■ в великую пятницу ■ в суботу по приходцким дворам ходил с молитвою ■ отправлял и молитвы говорил по старопечатному ж служебнику» (РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 8).

[65] Примечательно, что решение о сокрытии книг священники приняли совместно с «церковниками» и с церковным старостой (РГИА. Ф. 796. Оп. 10. 1729 г. № 64. Л. 1).

чем было установлено, что «во священстве быть ему невозможно, что он не токмо о заповедях Божиих и о таинствах церковных несведущ, и во чтении книжном зело плох явился»[66].

Кажется, что синодальные материалы достаточно свидетельствуют о том, что калужане не были образцовыми прихожанами православной церкви. Но и примерными старообрядцами они также не были. Если калужских священников, буквально ходивших по острию ножа, можно было бы представить убежденными старообрядцами, ■ силу тех или иных причин решившимися на такое сомнительное послушание, то об их прихожанах этого не скажешь. Напротив, они жили достаточно удобно, не принимая новых обрядов, но и числясь причащающимися и исповедующимися. При этом, они, очевидно, оказывали еще и давление на колеблющихся священников, буквально заставляя их совершать требы по старому.

Понятно, что подобная ситуация была неудовлетворительной ■ для церкви, ■ для старообрядческих наставников. Государственная политика не оставляла места ни для каких сомнений — все подозреваемые в расколе подлежали компетенции Приказа церковных дел, упорствующие должны были записываться в раскол, а не желающие делать последнего подлежали ведению полковника Плещеева[67].

2. Старообрядчество и конфессионализация

Многие петровские указы оказались настолько чуждыми русской церковной жизни, что их влияние практически невозможно проследить. Напротив, петровский указ 1716 г. о записи в раскол при условии двойного оклада должен быть отнесен к прямо противоположной категории[68]. В допетровской России старообрядчество вообще не имело правового статуса. Единицы отваживались открыто исповедовать старую веру перед властями, тысячи более или менее последовательно подражали им, причем их «стояние в вере» выражалось скорее ■ объеме невыполняемых ими церковно-гражданских обязательств. Именно по числу уклоняющихся государство и могло судить о реальном числе старообрядцев. Старообрядчество XVII в. было типичным «текстуальным сообществом»[69], единственными со-

[66] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 64. Л. 12 об., 15.
[67] Там же. Оп. 1, 1721 г. № 362. Л. 13.
[68] ПСЗ. Т. V. № 2991. С. 166 (8 февраля 1716 г.).
[69] *Crummey Robert O.* Old Belief as ■ Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. Vol. 52. № 4 (Winter 1993). S. 700–711.

циальными структурами которого были ушедшие ■ раскол вслед за священниками приходы — так, духовные дети Аввакума стоят у истоков московской старообрядческой общины, а уход на Ветку прихожан московского священника Козьмы положил начало этому старообрядческому центру. По иронии судьбы, настоящую социальную структуру старообрядчества создал именно петровский указ.

Прежде всего, легализуя старообрядчество, указ четко определил его место ■ обществе, ограничив его податными слоями. Платой за свободу веры был двойной оклад. Для неподатных сословий конфессиональный выбор был исключен (что следует отметить хотя бы потому, что историографическая инерция подталкивает ■ выводу о том, что на верхах свободы было больше). Правда, ко второму десятилетию XVIII в. говорить о приверженности широких кругов дворянства к старой вере уже не приходилось.

Был и еще один аспект, удивительным образом ускользнувший от внимания исследователей. Требование двойного оклада не только ограничивало сферу распространения старообрядчества податными сословиями, но и представляло собой своего рода имущественный ценз. Состоятельные старообрядцы записались, малоимущие вынуждены были продолжать «потайное» существование. Так, крестьянина Якова Чертулина уговаривал записаться в раскол его сосед Андрей Васильев, знакомый ему с малолетства и близкий к керженцам. «Когда де оный Андрей пошел ■ Москву записываться в раскол, тогда звал и его, Якова, с собою, токмо он, Яков, за скудостию записываться не пошел, а намерен пробыть ■ потаении», — рассказывал впоследствии сам Яков Чертулин[70].

Уже сама по себе подобная дифференциация заставляет значительно усомниться ■ том, что старообрядчество можно рассматривать как русский аналог «протестантской этики». Кажется, что не старообрядчество создало «справного хозяина», но только справным хозяевам удалось преодолеть имущественную планку, высоко поднятую Преобразователем[71].

[70] ПСПР. СПб., 1889. Т. VI. С 8 мая 1727 по 16 января 1730. № 2131. С. 168 (22 мая 1728).
[71] Начиная с выхода в свет «Протестантской этики и духа капитализма» Макса Вебера (1905) сопоставление русского старообрядчества и протестантской этики стало общим местом. Кажется, первым, кто дал ход этому сравнению, был сам Макс Вебер, писавший, что «родство экономической и политической этики русских рационалистических сект с пуританством (в широком смысле слова) не ускользнуло уже от внимания Леруа-Болье и других. Но, по крайней мере у наиболее значительной по численности их части, то есть собственно раскола этому противостоят глубокие отличия в своеобразии "мирской аскезы"» (*Weber Max.* Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland // Zur Russischen Revolution

Наконец, и это едва ли не самое главное, предоставленный указом выбор был сам по себе принципиально новым. Широким слоям населения вообще был впервые за длительное время предложен определенный выбор, а не единственно правильная линия. В этом отношении интересно сопоставить поток записывавшихся в раскол со сравнительно вялой реакцией посада на предложенное Петром за полтора десятилетия до этого самоуправление — показательно при этом, что цена в том и в другом случае была одинакова — двойной оклад. Надо сделать и поправку на рецепцию указа в крестьянской среде. Необходимость платы за запись в старообрядчество вместо того, чтобы сдерживать, наоборот, только подстегивала, являясь чем-то вроде гаранта ценности приобретаемого. Иначе говоря, в своем указе Петр нечаянно вполне уложился в тот образ, который уже был подготовлен старообрядчеством — кесарь потребовал себе кесарево и должен был его получить.

Поэтому разрешение записываться в раскол в традиционной системе рецепции было прочитано как поощрение или скрытая рекомендация. Именно так поступил крестьянин Логин Иванов. По его собственному утверждению, он крестился двуперстным знаме-

von 1905. Schriften und Reden 1905–1912 (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe. Bd. I/10). Hrsg. Von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Dittmar Dahlmann. Tübingen, 1996. S.40). Таким образом, Вебер одновременно и подчеркивает, и релятивирует это сходство, потому что оно противоречит его убеждению о взаимосвязи протестантской этики и теологии, находящей очень мало параллелей в учении старообрядцев.Только отдельные исследователи утверждают, что старообрядчество создавало широкие возможности для предпринимательства в силу своего «духа». Другие — подобно А. Гершенкрону — придерживаются более скептической позиции, отмечая, что «в духовной истории русских старообрядцев невозможно найти что-либо, относительно напоминающее или эквивалентное таким концептам, как предопределение, избранность или призвание». С его точки зрения, дело было «не в религиозных догматах», а в «особой социальной позиции группы», связанной, в основном, с исключительным давлением извне (*Gershenkron A.* Europe in the Russian Mirror. Four Lectures in Economis History. London, 1970. P. 17, 37. Ср. сходную позицию: *Beyer Hermann.* Marx, Weber und die russischen Altgläubigen. Die altgläubige Unternehmentum des 18. und 19. Jahrhunderts in der Forschung seit 1917 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 30. 1982. Heft 4. S. 541–574). Еще более интересным для нашей постановки вопроса является подход Л. Левитера, пришедшего к выводу о том, что «существование русской версии пуританства засвидетельствовано «Завещанием» Посошкова и, менее отчетливо, некоторыми главами его «Книги о скудости и богатстве». В результате историк оказался перед перспективой признания сразу двух протестантских этик — посошковской и старообрядческой (напомним, что в лице Посошкова мы имеем убежденного ожесточенного противника старообрядчества) (*Lewitter L. R.* Ivan Tikhonovich Pososhkov (1652–1726) and «The Spirit of Capitalism» // The Slavonic and East European Review. Vol. 125 (51). 1978. S. 534–535).

нием где-то с 1714 г., но только в октябре 1731 г. услышал в Петербурге на Сытном рынке от ямщиков о «позволителном указе» о записи в раскол, и что «по тому де указу охотники и ныне в Москве записываютца». В июле 1732 г. он и записался в раскол (дети и жена при этом остались в православии)[72].

Попробуем проследить, какие мотивы указывают в своих автобиографических показаниях крестьяне-старообрядцы. Прежде всего, конечно, речь должна была бы идти о чисто религиозном желании свободно исповедовать свою веру. Неудивительно, что в автобиографических показаниях этот мотив встречается реже всего — как правило, допрашиваемые стремились редуцировать значение своей записи в раскол, ссылаясь на второстепенные мотивы (давление со стороны семьи, крестьянского мира или подражание тем или иным лицам, пользующимся авторитетом).

В истории записи в раскол отразились все структуры власти, существовавшие внутри мира и крестьянской семьи. Прежде всего, это, конечно, власть старших над младшими и, прежде всего, власть отца над детьми — в том числе и взрослыми — распространявшаяся и на конфессиональную сферу. Так, вернувшегося с военной службы Софрона Алексеева записал в раскол «отец ево с ево позволения»[73].

Были и другие возможности. Так, крестьянина Данилу Артемьева записал в раскол «по ево желанию, заочно» его дядя Савелий Леонтьев. В первой части этого показания приходится усомниться, хотя сама возможность заочной записи сомнений не вызывает. Зато когда Артемьев женился, то свою православную жену он «приказал записать в раскол» тому же дяде — опять-таки неясно, кто кому приказывал[74].

[72] Допрос крестьянина Логина Иванова, 2 октября 1732 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 292. Л. 3 об., 6. В том же году Иванов передумал и просил присоединить его к церкви, подав в Синод всепокорнейшее доношение, начинавшееся следующим образом: «По самомнителству моему и простотою моею заблудил я, нижайший, от Святыя Кафолическия Восточныя Церкви» (Там же. Л. 13 (13 ноября 1732 г.).

[73] Показания крестьянина села Запонорье Московского уезда Софрона Алексеева // РГИА. Ф. 796. Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 2–2 об. Здесь необходимо сделать определенную скидку на субъективность самих показаний. Софрон Алексеев утверждает, что только отец наставлял его в старообрядчестве (эта ссылка на старообрядческое воспитание давала возможность уйти от неизбежного вопроса в знакомстве с «раскольническими учителями»).

[74] Допрос крестьянина Данилы Артемьева // РГИА. Ф. 796. Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 7.

Часто муж записывал в раскол свою жену, однако возможно было и обратное влияние. Так, отставной солдат Анисим Ларионов из той же деревни «в раскол записался тому ныне пол-сема (шесть с половиной. — *А. Л.*) года... того ради, что с ним по прибытии из службы в доме жена и дети сво с ним обще ни ис какого судна не ели...» — и это притом, что во время службы Ларионов, как и все солдаты, присягал «в верности и службе в православной вере»[75].

Тем не менее, некоторые из этих мотивов вполне самоценны. К важнейшим из них следует отнести давление со стороны мира. Когда мир целиком шел на запись, устоять было трудно. Кирилл Емельянов (видимо, не последний человек в деревне Запонорье Чудова монастыря в Московском уезде — иначе десять лет спустя он не был бы старостой) записался в раскол вместе с отцом около 1721 г. «смотря на других крестьян»[76].

Существует и еще одна сторона действия указа, которая не нашла отражения в наших источниках. Она развертывалась исподволь, постепенно. Дело в том, что крестьянский мир, состоявший из обычных плательщиков и обложенных двойной податью записных раскольников, не представлял собой жизнеспособного явления. Как справедливо показал Х.-Х. Нольте, степень риска, которому подвергались православные члены общины, ибо им приходилось отвечать за плативших вдвое большую сумму старообрядцев, была такова, что закономерным образом подталкивала к самоорганизации по конфессиональному признаку уже на уровне отдельных «миров»[77]. Так сформировались православные и старообрядческие деревни — явление, широко известное и по письменным источникам, и по современным полевым наблюдениям.

Таким образом, можно сказать, что петровский указ — в силу вызванной им совокупности побочных действий — сформировал старообрядчество в том виде, в котором его застали академические путешественники во второй половине XVIII в. и этнографы XIX в. Текстуальное сообщество обросло социальной организацией. А чего стоили одни места записи в раскол, превратившиеся в место встреч старообрядцев, где передавались новости, завязывались знакомства, оказывалась финансовая взаимопомощь?

---

[75] Допрос крестьянина Анисима Ларионова // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 4–4 об.

[76] Допрос старосты Кирилла Емельянова // Там же. Л. 3 об. Ср. аналогичный аргумент в показаниях его односельчанина Ивана Титова (Там же. Л. 8).

[77] *Nolte Hans Heinrich*. Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung. S. 11–28.

В результате в 1716–1722 гг. сложилась ситуация, описанная в уже процитированном однажды выше доношении Антония. Православные женились и выходили замуж за старообрядцев и старообрядок. Дети, рожденные от подобных браков (как и от браков, где оба родителя были старообрядцами), приносились для крещения в православную церковь, причем в качестве восприемников приглашали то православных, то старообрядцев. Многие старообрядцы просили повенчать их в православной церкви[78].

Подобная ситуация вызывала опасения у церковных верхов. «У многих приходских церквей, как в Москве, так и в уездех, прихожения их едва не все записались в раскол, а священников ни с какими церковными потребами в домы не призывают», — сообщал златоустовский архимандрит Антоний, подводя итоги шестилетнему действию указа[79]. Вызывала она опасение и у лидеров старообрядчества. Своей рыхлостью и многочисленностью масса записавшихся в раскол отличалась от прежних полуподпольных общин, поэтому возникала реальная угроза потери власти старыми старообрядческими элитами. С обоих сторон приняты были меры, призванные отделить своих от чужих. Конечно, силы церкви и старообрядческих наставников были несопоставимы. Церковь опиралась на поддержку государства, старообрядческие наставники — скорее на собственный авторитет в общинах. Тем не менее, их усилия оказались парадоксальным образом сонаправленными. Результат их действия можно было бы сравнить с конфессионализацией — явлением, характеризовавшим действительность послереформационной Западной Европы.

Само понятие конфессионализации (Konfessionalisierung) было введено историками Реформации в качестве параллели к «созданию конфессий» (Konfessionsbildung). Если последнее — оформление учения и культа двух важнейших протестантских церквей и като-

---

[78] В значительной мере подобному положению благоприятствовали разногласия среди духовенства в том, следует ли допускать старообрядцев к православным таинствам. Например, епископ Нижегородский Питирим придерживался положительного ответа на этот вопрос. В своем письме архимандриту Антонию (7 июля 1720 г.) он рекомендовал давать молитвы младенцам и причащать, если об этом попросят записные раскольники, «понеже младенец что знает, и за что сво лишать таковаго таинства, о сем пишу не повеления на ся восхищаю, по братски, по должности моей в лутчем советую, надеяся на вашу ко мне любовь» (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 65. Л. 3; ср.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. I (1542–1721). СПб., 1868. № 65. С. 46).

[79] Доношение от 9 февраля 1722 г. Святейшему Правительствующему Синоду // ПСПР. Т. II. 1722 г. СПб., 1872. № 454. С. 105.

лическая реформа — приходятся на первую половину XVI в., то на вторую половину XVI — начало XVII вв. падает реорганизация всей государственно-церковной жизни в соответствии с правилами «чья власть, того и вера». Согласно Х. Шиллингу, «под конфессионализацией понимается фундаментальный социальный ход событий, глубоко перепахавший общественную и частную жизнь в Европе, часто параллельный, но иногда протекавший и в противоположном направлении с созданием государства нового времени, и с формированием характерного для нового времени общества дисциплинированных подданных, которое, в отличии от средневекового общества, было не персональным и фрагментированным, а институционализированным и стратифицированным»[80]. Понятно, что такое расширительное понятие включает в себя и Контрреформацию, и лютеранское правоверие (lutherischer Orthodoxie), и «вторую Реформацию» кальвинистов. Этот период ознаменовался, с одной стороны, максимальным вторжением государства в церковные вопросы, с другой стороны, стараниями «развести» лютеранские, кальвинистские и католические обряды так, чтобы они стали сегментом новой идентичности подданных[81].

---

[80] *Schilling Heinz*. Die Konfessionalisierung im Reich. Religiuser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 // Historische Zeitschrift. 1988. Bd. 246. S. 6. См.также: *Schilling Heinz*. «Konfessionsbildung» und «Konfessionalisierung» // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 1991. Heft 7. S. 447–463, 779–794.

[81] Вопрос о приложимости понятия конфессионализации к православному миру очень сложен. Х.Шиллинг считает, что «православие не знало никакого феномена, сравнимого с конфессионализацией в западном христианстве, и поэтому также не получило или не могло получить присущей ему широкой модернизационной динамики, в силу церковно-государственного монизма, который никогда не мог превратиться в достигнутый на Западе уже в высоком средневековье дуализм, обусловивший свободу обеих сторон» (*Schilling Heinz*. Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft — Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas // Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. Hrsg.von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling. Gütersloh, 1995. S. 8). Напротив, М.Хильдермайер считает возможным говорить применительно к России в первой половине XVIII в. о «подобии конфессионализации», однако при этом уклоняется от анализа указа 1716 г. и его последствий (*Hildermeier Manfred*. Alter Glaube und neue Welt: Zur Sozialgeschichte des Raskol im 18. und 19. Jahrhundert // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 38. 1990. Heft 3. S.382). Доклад на тему «Confessionalization and Popular Resistance in 17th Century Orthodoxy» был заявлен Георгом Михельсом на конференции «Из Москвы в Санкт-Петербург. Путь России из XVII в XVIII в.» (Берлин, июнь 1998), но в конечном счете заменен другим докладом. На той же конференции прозвучал доклад Альфонса Брюнинга «От Петра Могилы к Феофану Прокоповичу. "Псевдоморфоза" или "православный конфессионализм"? Несколько замечаний о церкви и идеологии», в

Ответом церкви на сложившуюся ситуацию стала синодальная резолюция на прошение Антония. Запрещалось венчать православных и старообрядцев (если последние не присоединятся перед этим к Церкви). Старообрядцы не должны были выступать в качестве восприемников при православных крещениях, детей от браков старообрядцев и православных полагалось крестить исключительно в православной вере. Особо важным было предложение Антония о том, чтобы записавшимся в раскол «на верхнем платье некий имети знак, дабы яко мерзости некия гнушалися православнии»[82]. Это предложение было предварительно принято Синодом, с передачей его на рассмотрение Петру I. О том, какой прием оно встретило у преобразователя, свидетельствует общеизвестный указ[83]. Здесь показательно очень многое. Особый внешний вид был уже испробован как средство отчуждения на «бородачах». Тем самым церковная реформа повторяла культурную, и разграничение старой и новой веры проводилось по модели разграничения старой и новой культуры.

В этих условиях церковь прибегла к старому способу, который приобрел в изменившихся условиях и новое значение, и новый размах — к церковной присяге. Надо полагать, что идея эта принадлежала епископу Нижегородскому Питириму[84]. К присяге приводились как те, кто обращался к церкви, так и те, кто только подозревался в принадлежности к расколу[85]. Приводились к присяге как отдельные лица, так и целые семьи или даже деревни. Извест-

---

котором автор считает, что те процессы, которые раньше описывались как протестантское влияние или латинизация, можно рассматривать и в рамках более общей перспективы усвоения опыта, связанного с конфессионализацей (*Brüning A.* From Petro Mohyla to Feofan Prokopovich — «Pseudomorphosis» or «Orthodox Confessionalism»? Some considerations on Church and Ideology).

[82] ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722 г. № 454. С. 105–108.

[83] Там же. № 844. С. 539–540 (5 октября 1722 г.).

[84] См. проект присяги, подписанный Питиримом: *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1863. Т. II. С. 215–217.

[85] Так, 27 марта 1732 г. к присяге в Троицком соборе были приведены «при народном собрании» Даниил Кобелев с женой, заподозренные в старообрядчестве — у них были найдены старопечатные книги и иконы с двуперстным крестным знамением, подозрительная просфора, а сами они были замечены в неисповеди и непричащении (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 107. Л. 137–138, 139–140.). См. также присягу, принесенную при присоединении к православию священником Флором Харитоновым и его женой Февроньей (Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. V (1725 г.). СПб., 1879. Приложение XI. С. CDLXVII–CDLXIX), монахом Арсением (в миру Алексеем Ларионовым) (Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. VII (1727 г.). СПб., 1885. Прил. XXVIII. С. CCLVII–CCLXIII. 15 января 1727 г.).

ный борец со старообрядчеством Иосиф Решилов рекомендовал в 1725 г. свидетельствовать «присягою при исповеди, проклинаючи начальников раскольнических» целых три деревни — Бегичево, Долженки и Филатьево в Обоянском уезде, поскольку многие там крестились двуперстно[86]. Не менее показательна и родившаяся в переписке Синода с Приказом церковных дел идея (1721 г.) привести к присяге всех духовных лиц и мирян Калуги, потому что почти все население города тяготело якобы к старой вере[87].

Вместе с тем, по своей сути присяга достаточно амбивалентна. Присягающий клялся в том, что он православный, и не раскольник — при этом за скобки выносилась та разница, которая отделяла понимание православия тем, кто приносил присягу, и тем, кто ее принимал. Это было гибкое решение, но за воссоединением с церковью вряд ли всегда стояла глубокая убежденность. В этом смысле присягу можно было бы уверенно противопоставить катехизации.

Нельзя забыть и о форме присяги. Вместе с публичными покаяниями виновных в волшебстве она сразу заняла свое место в церковных зрелищах барочного Петербурга. Происходившая обычно в Троицком или в Петропавловском соборе, она привлекала внимание любопытствующих и должна была тем самым способствовать разъяснению церковной политики.

Конечно, в распоряжении старообрядческих наставников находилось гораздо меньше возможностей, чем у православной церкви. Тем не менее, они также старались превратить аморфную массу, хлынувшую в старообрядческие общины, в более или менее дисциплинированное сообщество верующих. Такими средствами стали перекрещивание и запрет на бытовое общение с православными (прежде всего, совместную трапезу).

И тот, и другой тезис равно сложно доказать, но кажется, что если практика «неядения» с православными пришла из быта, то перекрещивание было скорее сначала увековечено в теории[88].

---

86 Доношение иеромонаха Иосифа (Решилова) в Синод, 16 июля 1725 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 244. Л. 2.

87 РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1112. Л. 1.

88 В полном соответствии с традицией старообрядческой мысли, по мере того, как перекрещивание и запрет на совместную трапезу утверждались, они приобретали и ореол древности, связывались с наиболее авторитетными старообрядческими деятелями. Так, в записи рассказов Корнилия, сопровождающей его Житие, утверждается, что перекрещивание было решено на тайном старообрядческом соборе в Москве, на котором присутствовали практически все отцы «старой веры»: «Некогда бывшу ми на Москве и некогда собравшимся отцем въкупе у некоего господина, потаеннаго християнина, гонения ради лютаго, начаша советовати о крещении: отец Спиридон Потемкин, архимандрит Покровской от убогих, собор-

Более того, как свидетельствует челобитная Мартемьяна Ивантеева, на Выгу уже в 1698 г. существовало и перекрещивание, и запрет на совместную трапезу — его только «после того их воровского крещения... пить с собою припускали и за стол сажали вместе»[89].

Споры о чине присоединения обратившихся от церкви к старообрядчеству возникают сразу же после церковного раскола, а отказ от совместной трапезы в качестве догмы появляется сравнительно поздно. Упомянутый в доносе на выговцев, поданном в 1732 г., в качестве ныне здравствующего лица «олончанин от Волозера» Захар Пуслуев с сыном Титом якобы первые на Выгу «с правокрещенными ясти и пити запретили»[90].

Один из самых ранних примеров отказа от совместной трапезы с «никонианами» в крестьянской среде относится к 1705–1706 гг. Крестьянин Родион Васильев зимой 1706 г. варил на продажу деготь вместе со своими дальними родственниками Петром и Миной Васильевым из деревни Овечкина Серьга. После совместного рабочего дня все собирались у братьев Васильевых. Родион Васильев, сын Петра Филипп и его жена Авдотья, братья Филиппа Василий и Тихон ели за одним столом. За другим ели Петр и Мина Васильевы, а также бывшая жена Мины старица Афимия, отпущенная им за старостью в Макринин скит.

Находившие, очевидно, совместный язык с родней во время промысла, Петр, Мина и Афимия за столом якобы говорили: «мы де люди Божьи», «нам де с вами есть не подобает», и попов называют волками, «вы де к руке ходите к волкам, а властей называют

ныя отцы протопопы священно-Аввакум, Даниил, священноигумен Досифей, священноиерей Лазарь, священнодиякон Федор, иноки Авраамий и Исайя, и аз, грешный, Корнилий, — о никонияпском крещении. И вси присудиша купно, что никонияпское крещение за крещение не вменяти, и по апостольским и соборным правилом повелеваша паки совершенно крещати второе». (*Брещинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 95–96). Первые полные перекрещивания «История о бегствующем священстве» относит к деятельности священника Козьмы, одного из основателей Ветки, который первый стал «растлевать тайну крещения повторением» (*Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. С. 135).

89 *Юхименко Е. М.* Новые материалы о начале Выговской пустыни // ТОДРЛ. Т. XLVII. СПб., 1993. С. 339. По данным Посошкова, именно выговцы (которых он ошибочно отождествляет с приверженцами Феодосия) «не токмо тридесяти, но каковых годов не прилучится к ним новопришелец, крещают во всяком возрасте снова» (*Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Редакция полная. Издал А. Царевский. Вып. 1. Казань, 1895. С. 374).

90 Доношение Петра Халтурина, сентябрь 1732 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. № 326. 1732 г. Л. 4; ПСПР. Т. VII (1733–1734 гг.). СПб., 1898. № 2696. С. 44.

еретиками, «от еретиков священья не бывает, но паче оскверненье», а трехперстного сложения крест называют антихристовою щепотью»[91]. Будучи привлечены к розыску, они дали совершенно иное объяснение случившемуся — они якобы «в постные дни обедывали и ужинывали вместе, а когда случитца в скоромные дни, в то время с теми своими детми за одним столом не едят, а ядят только трое — он Петр, да брат его Миня, да она Афимья за особым столом, для того, что он Петр и брат его Миня тому ныне лет с десять по обещанию своему скоромного ничего не ядят».[92]

Объяснение Родиона Васильева кажется нам предпочтительнее. Запрет оказался одним из наиболее эффективных способов отличения своих от чужих, средством конфессионализации. В нашем конкретном случае давление этого запрета пересилило и совместные хозяйственные интересы, и родственные связи (дочь брата Родиона — Григория — Авдотья была замужем за сыном Петра — Филиппом).

Запрет на совместную трапезу с «еретиками» закономерно влек за собой отказ от принятия пищи из их рук. Когда старообрядцы Денис Лукьянов, Матфей Николаев и Домна Денисова, «купленная женка Чюхонской породы», (очевидно, последователи Феодосия Васильева) оказались под арестом в Астрахани, они отказались принимать пищу, приносимую караульными:

«И оные раскольщики Денис и Матфей так нами гнушаются, что ничего ни пить ни есть от нас не принимают, и дабы з голоду не померли, тую ж ученицу их, жонку Домну, к ним за караулом мы припускали, чтоб им пить и есть давала», — доносили в Синод астраханские власти[93].

В этом смысле я не вполне согласен с Габриэле Шайдеггер, сводящей всю проблематику старообрядчества к альтернативе «чистого/нечистого»[94]. Дело в том, что подобное противопоставление носит вневременной характер. Тема нечистоты никонианской церкви и ее прихожан закономерно обостряется тогда, когда необходимо было резко разграничить своих и чужих.

---

[91] Показания Родиона Васильева // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 515. Л. 3 об.–4.
[92] Там же. Л. 16 об.
[93] Доношение епископа Астраханского Лаврентия в Святейший Синод, 4 июня 1725 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г., Л. 3 об.–4. См. также: РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 208. Л. 1 об.–2.
[94] *Scheidegger Gabriele.* «Die Kirche ist keine Kirche mehr». Der «Raskol»: alte Quellen neu betrachtet // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 46. 1998. Heft 2. S. 177–194.

Перенесенный в старообрядческую среду, запрет на совместную трапезу оказался палкой о двух концах. С одной стороны, он способствовал изоляции старообрядческих общин, с другой — усиливал их взаимное отчуждение. Уже в «Пращице» (1721) не без удовлетворения был отмечен тот факт, что старообрядцы разных толков не едят друг с другом вместе[95].

Перекрещивание встало на повестку дня после указа 1716 г. Надо понять, что записавшийся в раскол был старообрядцем для правительства и церкви. Для старообрядческого начальства он был еретиком, находившимся в самом начальном пункте процесса возвращения к истинной вере. Примечательно, что старообрядческий священник Яков Семенов, служивший в Москве у разных лиц по старопечатным книгам и попавший в 1720 г. в поле зрения Приказа церковных дел, совершил соответственно 30 перемолитвований и 32 перекрещивания против 11 молитв новорожденным младенцам и 17 крещений. Подобная динамика свидетельствовала о том, что старообрядчество еще не стабилизировалось как религия родителей, передававшаяся детям — большая часть тех, кого молитвовал или крестил священник, были православными[96].

Мы здесь принципиально не касаемся истории споров о перекрещивании в старообрядческой мысли XVII в., того «правильно» или «неправильно» перекрещивали православных в нижеприведенных случаях (с точки зрения выговцев или керженцев). С внешней точки зрения разница между обрядами, принятыми в различных толках и разница между нормой и действительностью сливалась, давая бесконечно пеструю картину. Так, священник Иван Неусыпаев был перекрещен в Заугорских лесах под Калугой следующим образом: помазан был маслом и миром иеромонахом Леонтием, «в горшке налито было воды, и были у горшка свещи, и ево, Ивана, с восприемником старцом Сергием, с восприемницею старицею Федулиею оболокли великим полотном белым, и вкруг по сонцу творили обхождение, а вторичного погружения и отрицания от православной христианской веры не было, а от сатоны отрицание было»[97]. Напротив, крестьянина Ивана Парфентьева старообрядческий наставник крестьянин Семен Григорьев «отрицал... от право-

---

[95] Питирим, архиепископ Нижегородский. Пращица духовная. Л. 56 об.
[96] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 278. Л. 6; *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1863. Т. II. С. 261.
[97] Показания священника Ивана Васильева, 3 августа 1720 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 3 об.

славной веры», заставил проклинать живущих в ней, а священников и диаконов называть волками. Крещение происходило в реке, помазания елеем и миром не было, а после троекратного погружения Ивана (ставшего теперь Киприаном) водили трижды по солнцу[98]. Напротив, помазание из стеклянных пузырьков, какие бывают у священников, имело место при перекрещивании крестьян Евдокима Иванова и Дмитрия Костычева, совершенного пришлым человеком Родионом Трегубовым и его сыном Федором. Федор привел их на ключ, водил кругом по солнцу, читал что-то по книжке и велел погрузиться в ключ трижды, причем говорил: «Крещаются раби Божии... во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь»[99].

Путаница была и с именами. Некоторые перекрещения обходились без смены имени. В других случаях давались новые имена. Так, крестьянин Федор Львов, перекрещенный выговцами, назван был Козьмою. Сын и внук московских стрельцов, сам новгородский стрелец, Андрей Кошечкин был перекрещен в 1718 г. на Выгу соловецким старцем Пафнутием, причем ему присвоено было имя Евпл[100].

Примечательно, что Козьма-Федор Львов, крещенный православным священником «по новоисправному Требнику», был перекрещен в пятнадцатилетнем возрасте, уже упомянутый выше Иван Васильев — в шестнадцатилетнем[101]. Таким образом, если от православного крещения не оставалось никаких сознательных впечатлений, то старообрядческое должно было как-то запечатлеваться и оставаться в памяти. Здесь никак нельзя избежать сопоставления с протестантским крещением, с одной стороны, и с католической конфирмацией — с другой.

Старообрядческая конфессионализация вызвала разочарование в старообрядческой среде. Очевидно, никогда ранее старообрядческие наставники по способам и целям своих действий не казались столь близки «никонианской» иерархии. Петербургский таможенный надсмотрщик Иван Михайлов, споря с другими старообрядцами, утверждал, что «не хорошо живем» (имея в виду отрицание брака и запрет вкушать пищу с православными — «с православны-

98 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 386. Л. 5 об.–6.
99 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1906. Т. XVI. (1736 г.) № 321. С. 396–398.
100 РГИА. Ф. 796. Оп. 9. 1728 г. № 262. Л. 5 об., 9.
101 Ведение из Сената в Синод, 25 августа 1729 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 10. 1729 г. № 318. Л. 1–1 об.; Показания священника Ивана Васильева, 3 августа 1720 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 362. Л. 3 об.

ми христианы не ядят»)[102]. Разочаровавшись начавшимся на Выгу в 1725 г. повальным перекрещиванием, ушел оттуда и попросил присоединить его к церкви монах Гавшезерского скита Арсений:

«А понеже де ныне помянутые Суземческого скита главные расколщики, Викулин с товарыщи, и Гавшезерских скитян всех, которые доныне жили не перекрещиваяся, вторично стали принуждать перекрещиваться, и признал он, Арсений, что то, также и вышеозначенныя их богомерзкия раскольническия дела и неистовства противны...»[103].

Кажется, что конфессионализация должна была бы предельно, на всех уровнях развести православных и старообрядцев — не тут то было. Именно борьба за души породила новый психологический тип религиозного деятеля, способного почти с одинаковой энергией привлекать людей из православия в раскол и из раскола в православие. Пример епископа Нижегородского Питирима — по преданию, бывшего старообрядца, — более чем красноречив. Показательно, что и другие деятели православной конфессионализации (конечно, исключая украинских монахов) также своим духовным происхождением связаны со старообрядчеством. Таков иеромонах Иосиф (Решилов), происходивший из монастырских крестьян. В бытность старообрядцем он совершал все службы, кроме литургии, в том числе и перекрещивания, а, обратившись в 1719 г. к церкви, стал одним из виднейших специалистов по обращению и даже помогал Феофилакту Лопатинскому писать опровержение на старообрядческие ответы Неофиту, пока близость к этому иерарху не вовлекла его в водоворот одного из самых страшных церковных процессов бироновщины[104].

Таким образом, подхлестнутый церковной реформой Петра, процесс конфессионализации подталкивался и церковными верхами, и старообрядческим руководством. Важно было то, что этот процесс совпал с важнейшим периодом в развитии русского национального сознания — моментом, когда не только верхам, но и широким слоям населения следовало отождествить себя с имперской государственностью, руководствовавшимся не старомосковскими

102 Объявление о раскольнике Михайлове // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. V (1725 г.). Приложение XVII. С. DXXVIII.
103 ПСПР. СПб., 1881. Т. V. 28 января 1725 – 5 мая 1727. № 1857. С. 433 (11 ноября 1726 г.).
104 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. XIV (1734 г.). № 139. С. 174.

церковно-государственными учениями, а идеологией общей пользы[105]. Из этого процесса старообрядчество было уже исключено. В результате можно сказать, что в идентичности старообрядцев превалировали церковные ценности, а в национальном самосознании русских — государственные. Не отсюда ли знакомое всем, сталкивавшимся со старообрядцам, характерное для них противопоставление себя — «православных» — всем окружающим их, которых они упорно называют «русскими».

[105] О роли конфессионализации в формировании наций в Западной Европе см.: *Schilling Heinz*. Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung // Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des I.Internationales Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit. Hrsg.von Klaus Garber. Tübingen, 1989. S. 87–107; *он же*. Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit // Nationale und Kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt, 1991. S. 192–252 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 940).

Глава вторая.

НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

1. В поисках народного православия

Само словосочетание «народное православие» впервые было употреблено в статье Д. Самарина[1]. В качестве антиномии «народного православия», с легкой руки Н. Н. Покровского, обычно рассматривается «синодальный вариант православия» (в то время как сам Д. Самарин предпочитал говорить о «православии «господствующей церкви»). Статья Самарина была опубликована в 1918 г., что уже само по себе было лучшей предпосылкой для того, чтобы она осталась непрочитанной и забытой. Тем не менее, термин привился, а в последнее десятилетие просто стал общепринятым. Понятно, что история изучения «народного православия» несколько старше самого термина.

Можно сказать, что впервые проблема «народного православия» поставлена была обличителями раскола. В представлении знати и части духовенства, принявшей реформу, «народное православие» могло быть только негативной величиной. Показательна эволюция полемической литературы, подмеченная таким наблюдательным современником, как диакон Александр. Согласно старообрядческому писателю, если в «Скрижали» и «Соборном деянии» (1655–1656 гг.) свидетельство «простых людей, поселян» о перстосложении приведено как доказательный аргумент, то в «Увете духовном» Афанасия Холмогорского (1682 г.) для них нашлась только следующая цитата: «Держай рало, когда умудрится; и му-

[1] *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии. С. 1–38.

жик неук, грубостию и досадою дмяся, когда ко истине утвердися...»[2]. Не жалея эпитетов для своих оппонентов, называя их «безумными невеждами» и «неучеными людьми»[3], Паисий Лигарид и Симеон Полоцкий тем самым готовили обратную реакцию — идеализацию мужичьей веры, не испорченной ухищрениями искушенных в риторике богословов.

Неудивительно, что идеализация того, что просветители позднее назовут «верой молочницы», появится уже у Аввакума. В своей полемике с диаконом Федором Ивановым Аввакум советовал ему спросить мнения о Троице у простой поселянки:

«Федка, а Федка... Коли не знаешь в книгах силы, и ты вопроси бабы поселянки: заблудил де от гордости, государыня матушка, на водях пустыни и не знаю праваго пути к Богу, а со отцем духовным диявол спроситца претит ми, и от него де за воровство учинился проклят. Помоги-де матушка, моему сиротству, исправь мою душу косую, и весь де мой орган по души катитца косо, с трудом великим, не путем еду. Скажи-де государыня, о Святой Троице, Троица де что есть. Так она тебе скажет и отвещает»[4].

Искусственность этого образа — поселянки, готовой растолковать один из сложнейших богословских догматов — бросается в глаза. Особый смысл приняло восхваление мужицкой веры как единственно правильной в сектантстве. В одном из «новейших» хлыстовских духовных стихов поется:

«Дураки вы, дураки,
Деревенски мужики;
Как и эти дураки
Словно с медом бураки;
Как и в этих дураках
Сам Господь Бог пребыват»[5].

Это уже было не искренним заблуждением, как у Аввакума, а намеренной лестью. На самом деле, право голоса в хлыстовском «корабле» принадлежало не «мужикам», а наставникам, часто связанным своим происхождением с привилегированными слоями. Льстя чувствам необразованных верующих, сектанты пополняли свои ряды. Тем не менее, сама их концепция оставалась удивительно близкой официальной: народная вера либо тождественна расколу или сектантству, либо чревата ими.

[2] *Питирим*, архиепископ Нижегородский. Пращица духовная... и Соборное деяние на Мартина армянина. Л. 328, вопрос 188.
[3] См.: *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 8–9.
[4] Статьи ложных писем Аввакума // *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900. Изд. 2-е. С. 119–120.
[5] *Добротворский И.* Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. № 50. С. 170.

Наиболее низкой оказалась оценка религиозности «простого человека» в трудах предшественников петровской «реформы благочестия». Здесь она оказывается полностью выведенной из контекста конфессионализации — необразованность «поселян»-православных уравнивает их с «поселянами»-старообрядцами. Характеризуя религиозность своих современников, Иван Посошков пишет: «Я мню, что и на Москве разве сотой человек знает, что то есть православная христианская вера, или кто Бог, или что воля его, или как ему молитися, и как молитва приносить, и как его воля творить, или как Пресвятую Богородицу почитать, и как ангелов и угодников Божиих чтить, и как их в помощь себе призывать, или о ходатаистве молить, или как святыя иконы почитать. А в поселянех, ей, и тысящного человека не обрящешь»[6].

Здесь заявлена одна крайне важная мысль — новой религиозности следует учиться (как и новой культуре), ее не присваиваешь «стихийно и невзначай», в процессе социализации[7]. Этот же подход, рассматривающий совокупность народных религиозных обрядов и традиций не как фундамент, а как несущественную или даже отрицательную величину в деле религиозного просвещения — будет более или менее характерен для политики церковных верхов вплоть до второй четверти XIX в.[8]

Изменение позиции верхов по отношению к народной религии не случайно совпало с ее открытием в науке. Честь этого открытия принадлежала историкам, до сих пор носящим в историографии ярлык «официальной народности», а среди них, прежде всего, И. М. Снегиреву[9]. Показательно, что в стороне от этого открытия остались славянофилы — хотя они, благодаря своим фольклорист-

[6] *Срезневский В. И.* Три письма Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому // Известия ОРЯС. Т. IV. Вып. 3–4. С. 1416–1417.
[7] *Лотман Ю. М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII в. // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Т. VIII. С. 66.
[8] *Freeze Gregory L.* Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Imperial Russia. New Histories for the Empire. Ed. Y. Burbank, D. C. Ransel. Bloomington, 1998. P. 231.
[9] *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837–1839. Вып.1–4.; *он же.* Лубочные картинки русского народа в московском мире. М., 1861.

ским интересам, были ближе всего к этой теме. Но сама проблема разницы между христианским идеалом и его рецепцией народом не вызвала у славянофилов первостепенного интереса. Кажется, это была совсем не их тема.

В 1860-х гг. появляются работы, посвященные народному православию, написанные исследователями прямо противоположной политической ориентации — А. П. Щаповым и А. Н. Афанасьевым. Знаменательно само название работы А. П. Щапова — «Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия (православного и старообрядческого)» (1863 г.)[10].

Испытавший огромное влияние Якоба Гримма, Щапов также объясняет и языческое мировоззрение, и народную рецепцию христианских идей через олицетворение сил природы. Народное православие, по Щапову, опутано «двоеверием», одно из ярких проявлений которого — «христианско-языческие или двоеверные заговоры». Анализируя народное почитание святых, Щапов отмечал, что народ «представлял, что святые назначены быть ему помощниками в борьбе со стихиями природы, поддерживать его физическое, материальное благосостояние, и ожидал от их чудес существенной материальной пользы».

Зато, в отличие от Афанасьева, для которого разница между православным и старообрядческим мировоззрением представлялась, кажется, поздней и несущественной, Щапов, посвятивший и магистерскую диссертацию, и свою самую знаменитую статью старообрядчеству, просто не мог смешивать старообрядческий и православный материал. Щапов утверждал, что старообрядчество «создавало заговоры или заклятия, также как разные эпические песни нового цикла, нового духовно-христианского содержания, сохраняя в то же время и старую, религиозно-языческую ткань или первооснову их»[11].

Особенно важно было то, что Щапов обратился к материалам, напрочь отвергавшимся позитивистской историографией и только сейчас вернувшимся в поле зрения исследователей — например, записям о чудесах или видениях. Подобрав, благодаря блестящему исследовательскому чутью, материал, относящийся к крестьянам, Щапов, можно сказать, опередил свое время. То же самое касается

[10] *Щапов А. П.* Исторические очерки народнаго миросозерцания и суеверия (православнаго и старообрядческаго) // ЖМНП. 1863. № 1. С. 1–73; № 3. С. 75–92; № 4. С. 1–20; № 6. С. 47–76; № 7. С. 1–28. Переизд.: *Щапов А. П.* Сочинения. СПб., 1906. Т. I. С. 47–172.

[11] *Щапов А. П.* Сочинения. Т. I. С. 54, 77.

и его «областничества» — никто не был так близок к постановке проблемы «локальной религии», как Щапов.

К сожалению, русские исследователи традиционной культуры оказались ближе не к вопросам, поставленным Щаповым, а к величавой схеме, построенной в «Поэтических воззрениях славян на природу» А. Н. Афанасьева (1865–1869 гг.)[12]. Будучи гораздо более последовательным учеником Гримма, нежели Щапов, Афанасьев видит в народной вере прежде всего языческую основу, частично размываемую в процессе развития, частично дополняемую христианскими наслоениями. Показательно при этом, что под язычеством Афанасьев, как, впрочем, и его продолжатели, понимает только дохристианский пласт славянских верований, полностью оставляя без внимания то язычество, с которым русские люди с раннего средневековья и до его времени сталкивались на каждом шагу — например, язычество угро-финнов, сохранявших в процессе христианизации свои старинные верования. Такая постановка проблемы «двоеверия» была Афанасьеву вполне чужда.

Церковный ответ на труды Афанасьева прозвучал только в 1883 г. в труде А. Попова[13]. С завидной честностью историк признавал, что он, «при начале своей работы», склонялся ко взгляду Афанасьева и Буслаева...», однако, в конечном счете, пришел к почти противоположным выводам[14]. Многократно ссылаясь на «Поэтические воззрения», Попов порой открыто, а порой завуалированно критикует своего именитого предшественника за преувеличение языческих компонентов в народном миросозерцании:

«Библейское учение, выразимся хотя несколько грубо, но образно, не клином врезалось в народное миросозерцание и стало в нем особняком, а привилось к народу после продолжительного процесса переработки народных воззрений, усвоилось народом, сделалось неотъемлемой и, пожалуй, существенной частью его духовной природы. Языческие воззрения не затемнили света учения христианского; напротив, христианское учение прогнало мрак язы-

[12] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. I–III.

[13] *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний до петровский период. Казань, 1883.

[14] *Попов А.* Взаимные отношения христианских и языческих элементов в народном миросозерцании. Речь перед публичною защитою сочинения «Влияние церковного учения и древне-русской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период» // Православный собеседник. 1884. Февраль. С. 114.

ческих заблуждений и пролило свет на всю область народных воззрений»[15].

Полемика была, конечно, неравной. Далекий от концептуальных построений Афанасьева, Попов склонен был к описательности и порой не мог справиться с какой-то удовлетворительной группировкой своего материала, свидетельством чего остаются тяжеловесные переходы от главы к главе, подобные следующему: «Говоря о святых, как владыках видимого мира и целителях недугов и болезней, мы останавливались только на угодниках мужескаго типа. Теперь переходим к святым типа женскаго»[16].

Тем не менее, заслуга А. Попова совершенно несомненна — в своем труде он свел воедино данные апокрифов, пословиц, былин и духовных стихов, создав в общем цельную картину рецепции христианского мировоззрения народом. Сама по себе такая задача была вполне новаторской — большая часть использованных автором источников была не так давно введена в оборот В. И. Далем, П. Безсоновым и А. Н. Пыпиным. Излишне и говорить о слабых сторонах труда Попова. Конечно, в интерпретации фольклорных источников он был вполне в рамках своего времени. Конечно, само народное мировоззрение у него статично и внеисторично — предвосхитив ошибку многих последующих исследователей, Попов воссоздавал допетровскую Русь по фольклорным источникам, собранным в XIX в.

Недостатки работы Попова были слишком очевидны и вызвали критический отзыв в церковной печати. Его автор, А. Пономарев, упрекал Попова, во-первых, за то, что тот не показал последовательного развития народного мировоззрения по эпохам. Во-вторых, русские пословицы, на которых в значительной мере основывался А. Попов, согласно рецензенту, в значительной мере совпадают с пословицами других европейских народов и поэтому привлекать их трудно. В-третьих, духовные стихи, согласно рецензенту, не были общим достоянием народа, так что «особенности усвоения христианских сюжетов в стихах калик перехожих есть нечто безусловно общее для всего народа и тем самым характерное для народного миросозерцания». В-четвертых, Попова упрекнули за то, что он не использовал лубочную литературу[17]. Первое замечание было лишь

[15] *Попов А.* Влияние церковного учения. С. 407, ср. С. 101, 153

[16] Там же. С. 152.

[17] *Пономарев А.* Русское народно-религиозное миросозерцание в школьной характеристике академического богослова-магистранта // Странник. 1884. Т. 1. С. 537–554. Ср. ответ Попова: *Попов А.* Заметка на статью: «Русское народно-религиозное миросозерцание в школьной характеристике академического богослова-магистранта» А.Пономарева (Странник, 1884 г., март) // Православный собеседник. 1884. Март-апрель. С. 447–454.

благим пожеланием — находившийся в распоряжении Попова материал был еще столь скуден, что при его хронологической сортировке просто потеряна была бы возможность делать какие-то выводы. То же самое можно сказать и о лубочной литературе — только за два года до этой дискуссии начали публиковаться «Русские народные картинки» Д. А. Ровинского. В ряду этих, важных или малозначительных замечаний, один крайне важный упрек остался невысказанным — А. Попов рассматривал «народное православие» в допетровский период с точки зрения современного ему церковного учения[18].

Новый всплеск интереса к народной религиозности дала Первая мировая война и революция. Не только историков церкви или богословов, но и всю связанную с церковью часть русского общества не мог не потрясти факт стремительной «секуляризации» действующей армии после Февральской революции, а потом и безмолвие народа, сопровождавшее первые враждебные акции Советской власти против церкви. Характерно, что и уже процитированная выше статья Д. Самарина, и брошюра М. В. Муратова появились в первые пореволюционные годы[19]. Характерно и другое — первая рассматривалась автором как «глава из книги, подготовленной к печати», а вторая как конспект большого исследования. Ни то, ни другое так и не было опубликовано. Время для полевых исследований народной религиозности безвозвратно ушло. Исследователи проблемы обрекали себя на чисто книжные студии, а в эмиграции — и на простое теоретизирование.

В самом начале своей работы Д. Самарин отмечает, что для традиционного славянофильства вопрос о разнице между христианским учением и народным мировоззрением не был корректен — то и другое совпадает, поскольку «русский народ — самый христианский народ в мире; христианством исчерпывается, по их мнению, все религиозное миропонимание русского народа». В силу иных причин народное православие игнорируется теоретиками «нового религиозного сознания» — призывая к преодолению православия, к созданию «религии Духа», они незаметно отождествляют народную религию и вероучение церкви[20]. По мнению самого Самарина, народная рецепция православия не только глубже, но и радикальнее, чем идеи теоретиков Религиозно-философских собраний.

[18] *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 24.

[19] *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии; *Муратов М. В.* Неизвестная Россия (о народной вере и народном подвижничестве). М., 1919.

[20] *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии. С. 1.

Основу народного православия по Самарину представляет собой почитание Богородицы — почитание, которое не только сравнивается с почитанием триипостасного Божества, но и способно отодвинуть его на второй план. В своей работе он опирается на записи чудес — источники, вполне чуждые современной ему позитивистской историографии (правда, используя их в литературной обработке).

Нельзя требовать от Самарина невозможного — он не мог целиком оторваться от заблуждений и предрассудков, свойственных его современникам. Так, он практически отождествляет хлыстовство с народным православием — довольно банальное общее место, характерное почти для всех авторов Серебряного века.

Судьба работы Самарина, как уже было сказано, оказалась странной. Либеральная «Русская мысль», предоставившая ему свои страницы, охарактеризовала его идеи как «спорные». Несмотря на привешиваемые тут же ярлыки, Самарина охотно цитировали такие теоретики атеистического религиоведения, как Н. М. Маторин и Б. Кисин. Зато мы не найдем подобных ссылок у Г. П. Федотова, хотя отдельные идеи кажутся удивительно похожими. Очевидно, подобная рецепция идей Самарина в 1920-х гг. является чем-то вроде лучшего доказательства их важности и оригинальности.

Было бы очень легко отмахнуться от работ, написанных в России в 1920–1930-х гг., как конъюнктурных и идеологизированных. Однако, оригинальный фактический материал и большое влияние на последующие исследования, не позволяют сделать этого. Прежде всего, здесь следует назвать имя Н. М. Маторина[21]. Основным теоретическим достижением Маторина было понятие «восточноевропейского религиозного синкретизма»[22]. В основе его лежала простая мысль, что православие настолько проникнуто языческими традициями и влияниями, что как либо выделять их из него не представляется возможным (что давало определенный пропагандистский барыш — возможность утверждать, что «очищенного» от этих влияний православия просто не может быть). «Совершенно очевидно, что голое противопоставление «язычества» и «христианства», равно как и механическое понимание бытового православия или бытового католицизма как «двоеверия», или хотя бы «троеверия», нас удовлетворить не могут, — писал Маторин, отказывая

[21] О нем см.: *Решетов А. М.* Николай Михайлович Маторин (опыт портрета ученого в контексте времени) // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 132–155.

[22] см.: *Маторин Н. М.* К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 337–358.

себе и другим религиоведам-марксистам в проведении какой-то «непереходимой грани между всеми и всяческими видами магии и анимизма, включая сюда и православие»[23]. Если снять несколько озорной тон, то можно разглядеть здесь некоторое представление о системности народных верований, в которых невозможно рассматривать отдельные составляющие в отрыве друг от друга, что само по себе непредосудительно.

Уже по вышеприведенной цитате ясно, что Маторин предпочитал говорить не о «народном православии», а о «бытовом православии». Это нововведение показалось удачным. Во-первых, все народное автоматически становилось положительным. Во-вторых, сам по себе эпитет «бытовой» предопределял фокусирование всего внимания исследователя на рецепции христианского календаря и приуроченных к нему обычаев, а не на православном мировоззрении[24].

Объявляя православие «производственным культом», Маторин предпочитает говорить не о «верующих», а о «крестьянах». Само по себе это подчеркивание социальной проекции религии может импонировать сегодняшнему читателю. Печально другое: для маторинского метода оказывается совершенно безразличным, русские ли это крестьяне или коми, православные или старообрядцы. Сам «восточноевропейский религиозный синкретизм» сильно потускнел бы, если бы автор не обосновывал его исключительно на примере регионов со смешанным в этническом и конфессиональном отношении населением[25].

Вообще, чтение работ Маторина и его современников производит смешанное впечатление. Вульгарный социологизм совмещается в них с вполне сознательным обращением к классике русской церковной историографии — упомянутым выше «Влиянием церковного учения» А. Попова или «Древнерусским духовником» С. Смирнова. Вообще, кажется, что в области русской традиционной культуры практически невозможно создать что-либо в отрыве от этой традиции.

Судьба идей Маторина оказалась достаточно странной. После того, как сам Маторин был репрессирован, а имя его стало запретным, «православное язычество», «синкретизм» и «бытовое православие» продолжили свое шествие по страницам атеистической ли-

[23] *Маторин Н. М.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М., 1931. С. 16–17.

[24] ср.: *Маторин Н.*, *Невский А.* Программа для изучения бытового православия. Л., 1929.

[25] *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929; *он же.* Религия и борьба с нею в Северном крае. М., 1930.

тературы, но уже без ссылки на их авторство. В этом смысле рецепция идей Маторина даже как бы упростилась — например, в трудах Б. А. Рыбакова некоторые его идеи предстают уже как собственные, а не как благоприобретенные.

У Маторина нашлись читатели не только в России. Читая «Стихи духовные» Федотова, иногда ловишь себя на мысли об удивительном совпадении тем и интересов при полной противоположности подходов и даже невозможности взаимного цитирования. В отличие от Маторина, Федотову в «Стихах духовных» (1935 г.) удалось построить цельную картину народного православия («народной веры»).

В качестве источниковой основы Федотов выбирает духовные стихи. Знакомый с работой Е. В. Аничкова о «каликах перехожих», Федотов тем не менее лишь частично признал ее основной вывод — о духовном стихе как порождении религиозной субкультуры странников и паломников. «Бродячие певцы, живущие подаянием, принадлежат к классу убогой, нищенствующей Руси, и это не могло не отразиться на их социальном идеале... Бесполезно было бы искать в этой поэзии отражение хозяйственного, крепкого идеала зажиточных слоев крестьянства, без которого понимание русской религиозности было бы неполным», — утверждает Федотов[26]. Редуцировав тем самым значение духовных стихов, Федотов тем не менее рассматривает их как представительный источник для восстановления всей «народной веры» в целом. Тем самым проблема породившей их религиозной субкультуры оказывается не проговоренной.

Положив в основу своей работы записи XIX в., Федотов утверждает, что «духовный стих сложился в допетровской Руси и представляет уцелевший обломок московской культуры в чуждой и разлагающей его цивилизации нового времени»[27]. Из этой исторической картины странным образом выпадает церковный раскол. С этим связан главный недостаток книги Федотова — «народная вера» в ней внеконфессиональна, никакого отличия между православными, старообрядческими и хлыстовскими духовными стихами нет. Показательно, что Федотова совсем не заинтересовали издания хлыстовских духовных стихов, подготовленные Е.В. Барсовым, И. Добротворским, или исследования М. В. Муратова. Напротив, он предпочитает пользоваться «Каликами перехожими» П. Безсо-

[26] *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 15.
[27] Там же. С. 13.

нова, для которого характерна была точно такая же нерасчлененная картина народного православия. Поэтому многие выводы Федотова — например, в мотиве «жертвенного кенозиса» в народном православии[28] — кажется, могут быть редуцированы за счет отнесения к чисто старообрядческому материалу, на котором они основаны.

Возврат к проблематике народного православия происходит в 1970–1980-х гг. под знаком двух концептов — «бытового православия» и «двоеверия». Но если «бытовое православие» отмерло сравнительно тихо и незаметно для научной общественности[29], то «двоеверию» как раз в это время суждена была большая и, может быть, даже незаслуженная слава. Действительно, историографическая ситуация кажется уникальной. Дело в том, что и официальная историография с ярко выраженным правым уклоном (Б. А. Рыбаков), и либеральная, стоявшая на полудиссидентских позициях «московско-тартуская школа» (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский) по сути дела, оказались работающими в рамках одной и той же парадигмы.

Тому было несколько причин. Прежде всего, глядя из сегодняшнего дня, легко недооценить давления официальной идеологии, допускавшей исследование «народного православия» лишь с точки зрения языческих «пережитков».

Для правой части историографии преувеличение значения восточнославянского язычества было тем более естественно, что оно отвечало некоторым идеологемам (например, признанию христианства чуждой религией). Достаточно проследить научный путь Б. А. Рыбакова — от разгромных рецензий на эмигрантские публикации «Велесовой книги» до соавторства в издании, в котором та же «Влесова книга» издается как исторический источник, чтобы понять, что именно подобные идео-

[28] *Федотов Г. П.* Стихи духовные. С. 119.
[29] Ср. интересные социологические исследования, проведенные в рамках «бытового православия»: *Носова Г. А.* Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3. С. 161–163; *Алексеев Н. П.* Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) // Там же. С. 131–150. Показателен пример Л. А.Тульцевой, в первых работах которой присутствовали обязательные ссылки на «бытовое православие», впоследствии перешедшей к концепту «народного православия»: *Тульцева Л. А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы) // Советская этнография. 1978. № 3. С. 31–46; *она же.* Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян (Новое в жизни, науке, технике. Атеизм и религия: история, современность. 11/1990). М., 1990; *она же.* Божий мир православного крестьянина // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). Материалы международной конференции. Москва, 14–15 июня 1994 г. М., 1996. С. 293–305.

логемы (вернее, подобная эволюция, окончательно завершившаяся ■ 90-х гг.) доминировали над исследовательскими установками[30].

Если говорить собственно о последних, то подобный подход означал признание восточнославянского язычества цельной религиозной системой, практически обуславливавшей народную культуру средневековья и нового времени. В ходе исторического развития эта система покрывается христианскими наслоениями, как древняя икона — позднейшими записями. Единственная тенденция развития народной культуры — упрощение, ее самые существенные части — «пережитки»[31]. Последнее представление наиболее трудно примирить с понятием о традиционной культуре как целостной системе. Нельзя не согласиться с Ж.-К. Шмитом, утверждающим, что «теория “пережитков” язычества не работает: ■ культуре ничто не является пережитком, все проживается или не существует»[32].

Сложнее обстоит дело с работами «московско-тартуской школы». Конечно, можно возразить, что «народное православие» никогда не находилось в центре ее исследовательских интересов, но все-таки определенный конформизм здесь бросается в глаза. Именно так обстоит дело с объявлением оппозиции «язычество-православие» одной из основных «дуальных моделей» русской культуры[33]. Б. А. Успенский и Ю. М. Лотман повторили здесь — а вернее, снабдили семиотической упаковкой — один из постулатов той самой официальной гуманитарной науки, которой они ■ научной жизни достаточно смело противостояли. Очевидно, основную причину этого следует видеть в половинчатости шестидесятнической фронды, не посягавшей на основы, а стремившейся лишь скорректировать их.

В 1980-х гг «двоеверие» понесло серьезный урон[34]. Прежде всего, свою роль сыграли новаторские работы Н. И. Толстого, ре-

[30] См.: *Глинка Г. А.*, *Кайсаров А. С.*, *Рыбаков Б. А.* Мифы древних славян. Велесова книга. Сост. А. И. Баженова, В. И. Вардугин. Саратов, 1993.

[31] *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 3–30; *он же*. Язычество древних славян. М., 1981; *он же*. Язычество древней Руси. М., 1987.

[32] *Schmitt Jean-Claude*. «Religion populaire» et culture folklorique // Annales. Economies. Societés. Civilisations. 31e année. № 5. Septembre-Octobre 1976. P. 946.

[33] *Лотман Ю. М.*, *Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1977. Т. 28.

[34] Основные аргументы в пользу «двоеверия» см.: *Чернецов А. В.* Двоеверие: мираж или реальность? // Живая старина. 1994. № 4. С. 16–19. Ср. противоположные аргументы: *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–59.

зонно указавшего на то, что православие пришло на Русь, уже обогащенным «народной религией» византийцев и южных славян, и предпочитавшего поэтому говорить о «троеверии».

Во-вторых, решающий удар был нанесен первым знакомством с работами западных историков. Дело было не только в том, что «с 1970-х гг. западные медиевисты сделали большие успехи, отказавшись от концептуализации народной религии в терминах пережитков язычества или отклонения от канонических норм»[35]. Дело ■ том, что их работы показали существование тех же самых феноменов, которые ранее описывались ■ отечественной историографии, как следствие русского «двоеверия». Грубо говоря, французские крестьяне в освещении того же Ж.-К. Шмита оказались такими же «двоеверцами», как и их русские собратья. Парадоксально, что как раз после этого «двоеверие» потеряло свою привлекательность (хотя должно было бы быть наоборот — в силу открывавшихся заманчивых сравнительно-исторических параллелей), что свидетельствует ■ том, что оно было прежде всего не рабочей гипотезой, а одним из простых способов выделять отечественную «специфику», собирать факты под заранее запрограммированное объяснение.

Третьей серьезной претензией ■ «двоеверию», которое я рискнул бы сформулировать, заключалась в том, что оно не имеет антропологического измерения. Переходя от изучению календарных обрядов ■ исследованию индивидуальных свидетельств религиозности, мы замечаем, что «двоеверие» оказывается для нас практически бесполезным. Концепт «двоеверия» не помогает изучать ни православных, ни почти «чистых» язычников.

Благодаря этому ■ 1980-х гг. происходит окончательная реабилитация «народного православия» в работах М. М. Громыко ■ Т. А. Бернштам. Отказавшись от «двоеверия» ■ «бытового православия», М. М. Громыко указывает на необходимость изучения таких феноменов, как паломничество или иконопочитание, подчеркивает значение храма ■ народной религиозности[36]. Важную практическую роль играет первая программа по изучению народного православия[37].

[35] *Levin Eve. Dvoeverie* and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia. Ed. by Stephen K. Batalden. DeKalb, 1993. P. 38–39.

[36] *Громыко М. М.* Православие в жизни русского крестьянина: проблемы исследований // Крестьянское хозяйство: история и современность. Материалы к всероссийской научной конференции. Вологда, 1992. Ч. 1. С. 37–40; *она же*. О народном благочестии у русских XIX в. // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 1. С. 144–182; *она же*. Православие в жизни русского крестьянина // Живая старина. 1994. № 3. С. 3–5.

[37] *Громыко М. М.*, *Кузнецов С. В.*, *Буганов А. В.* Православие ■ русской народной культуре: направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 60–84.

В своей программной статье Т. А. Бернштам обратила внимание на «местные церкви» (которые мы, скорее, назвали бы «локальными религиями»). Объясняя их существование тем, что «периоду феодальной раздробленности соответствовала раздробленность культа», исследовательница, кажется, склонна преуменьшить значение феномена — на самом деле, такая раздробленность существует и в дальнейшем, а сам приведенный пример из «Жития Прокопия Устюжского» вообще отражает реалии XVII в. В противоположность «двоеверию», Т. А. Бернштам предпочитает говорить об «апокрифической сущности усваиваемой христианской веры» (по крайней мере, до рубежа XV–XVI вв.). Одним из наиболее важных представляется положение о том, что «народная религия не может быть выделена из фольклорной культуры в целом» — полезное предостережение против попыток выделить «духовность» или чистую «религиозность» внутри народной культуры[38].

Кажется, что при этом еще остается достаточно много вопросов, от ответа на которых зависит дальнейшая научная судьба «народного православия». Прежде всего, это весь комплекс недоразумений и смыслов, пересекающихся в понятии «народный» — позднем и обычно противополагаемом «интеллигенции». Относятся ли к «народному православию» только представители податных слоев или все миряне, включая знать? И если да, то что делать с белым духовенством, очевидно, занимающим промежуточное место между «народом» и монашествующими? Склоняясь к тому, чтобы не столько противопоставлять, сколько отделять «народное православие» от «религии знати», я настаиваю на существенных позициях различия между ними (что не исключало обширных зон пересечения и активного взаимовлияния). Без подобного разделения «народное православие», в полном смысле слова, будет все и ничего.

[38] *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91, 92–93, 96. Аналогичный вывод — о принципиальном тождестве «народной религии» и «народной культуры» — был одним из главных достижений полемики о народной религии (*Schmitt Jean-Claude*. «Religion populaire» et culture folklorique // Annales. Economies. Sociétés. Civilisations. 31e année. № 5. Septembre–Octobre 1976. P. 944).

2. От «Травника» до Требника. Магические представления и «народное православие»

Антиномия магии и знания (науки) была выделена Брониславом Малиновским как одна из важнейших в его методе[39]. Действительно, любое общество обладает определенным эмпирическим знанием — медицинским, психологическим, техническим или агрономическим. В рамках этих целей ежедневно ставятся и достигаются реальные задачи. Магические действия не подменяют реальных, они просто производятся одновременно с ними.

Попытаемся с этой точки зрения взглянуть на один из типовых, рядовых текстов древнерусской культуры, — «Травник». «Травник» мог использоваться кем угодно — от холопа до боярина. Только узкий кружок московской знати пользовался достижениями западноевропейской медицины (которая воспринималась не как однозначный прогресс по сравнению с «Травником», а как небезусловное добавление к его рекомендациям, поэтому не вытесняла его, а применялась одновременно). Восторгаясь едким «Лечебником на иноземцев», где современная профессиональная фармакология высмеивается, мы не должны забывать, что эта сатира написана читателем «Травника» для читателей «Травника».

В «Травнике» магические действия и рецепты, связанные с лекарственными травами, неотделимы друг от друга. Например, в «Травнике» начала XVIII в. одни и те же травы рекомендуется принимать внутрь в виде отвара, использовать в виде окуривания (возможно, что многие из этих рецептов современная фармакология бы одобрила) и просто носить при себе, что уже является магическим действием (во всяком случае, именно найденные при обыске «корешки» были одной из важнейших улик в ходе колдовских дел).

Обращаясь к «Травнику» начала XVIII в., мы находим там почти все темы, характерные для заговоров. Очень важна сама характеристика болезни. Современный человек, даже неискушенный в анатомии, всегда пытается определить, что у него не в порядке — печень, почки или селезенка. Древнерусский человек крайне плохо знал устройство собственного тела — из внутренних органов в

[39] *Malinovsky B.* Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften. Frankfurt am Main, 1973. S. 11–17.

«Травнике» упоминается только сердце, «утроба» и «стомах»[40]. Все болезни определяются не по тому, какое место в человеке они атакуют, а имеют как бы собственные имена — «грыжа», «кила», «трясавица» (лихорадка), «корюха, кумоха, одышка», «волосатик», «корь и оспа», чирьи[41]. Это — уже серьезная связка с миром заговоров, в котором болезни приобретают облик «антропоморфных существ»[42].

В перечисленный выше список вполне естественно вписываются и «уроки», и, собственно, «порча». Своеобразный концепт болезни в «Травнике» не подразумевает различия между инфекционными и соматическими заболеваниями, но способствует их сближению друг с другом. Любую болезнь, не только заразную, но и травматическую, можно «наслать» на человека, так же, как и порчу. Последняя в ее самой распространенной форме — «кликота» — также антропоморфна, она «мыслилась как живое существо, вселившееся в человека, существо, способное разговаривать и даже требовать исполнения своих прихотей»[43].

Поскольку со сходными проблемами приходится бороться сходными средствами, «Травник» только закрепляет дуализм болезни и «порчи». Например, пелынь (полынь?) помогает и от трясовицы (лихорадки), и от порчи, и от грыжи. Трава ефимия помогает тем, у кого горб или кто не растет, а также служит при ожогах и обваривании[44].

С другой стороны, любая неудача в обществе или общественное нестроение также осмысляются по аналогии с «болезнью» (здесь болезнью в ее архаическом смысле) и излечиваются похожими способами. Трава дягиль (пользующийся ею «никакия порчи не боится») прямо способствует тому, что «люди любят». Трава осот специально рекомендуется «торговым людям» — «носи при себе где не пойдешь, и от людей честь будет и великою славою тот человек вознесется». Говорящее название имеет трава попугай — ее используют, когда идут просить хлеб или деньги. О ней есть еще одна рекомендация: «А ежели скоморохи играют, кинь им под ноги и они передерутся». Трава варахия излечивает от тяги к хмельному питию и помогает от тараканов и сверчков — «лишь принеси в избу и покури, то все выйдут друг за другом вон, тот же день или нощию»[45]. Наконец, траву Царевы очи полагается брать с собой на суд — тогда «не осужден будешь». Она же помогает в пути и обеспечивает тем, кто хочет жениться, «ласковое житие»[46].

Отсюда становится ясно, что любовная магия не представляет ничего особенного, она просто находится на пересечении интериоризованных и экстериоризованных магических воздействий (ср. важное замечание С. В. Дмитриевой о том, что любовная страсть рассматривается в заговорах как болезнь)[47]. Для того, чтобы все устроилось, надо вылечить самого пациента и положительно настроить к нему тех, к кому он проявляет внимание.

Соответственно делятся на две группы и средства. Так, трава лас служит укрепляющим средством, а при умелом использовании может дать и противоположный эффект. У травы нукокеи (в другом случае названа какуй) два корня — «смугол» (его дают мужчине, равнодушному к своей жене) и «бел» (наоборот)[48].

То, что полезно людям, помогает и в животноводстве и на охоте. Так, трава плакун помогает и тогда, когда дети не спят, и тогда, когда скот вертится. Скот вертелся, очевидно, часто — от этой напасти помогает ряд средств. От попутника «живет скотина и человеку добро». Трава баклан укрепляет дряхлых коней, коров и лю-

[40] *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879. С. 5, 6, 14. О представлениях о внутренних органах в народной медицине раннего нового времени см.: *Muchembled Robert*. Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XVe — XVIIIe siècles). Essai. Paris, 1978. P. 36.

[41] *Флоринский В.М.* Русские простонародные травники и лечебники. С. 5, 8, 15. См. также: *Zguta Russell*. Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia // Rusian Review. Vol. 37. 1978. P. 438–448.

[42] *Петров В. П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 97–98; *Дмитриева С. И.* Слово и образ в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 46.

[43] *Дмитриева С. И.* Слово и образ в мезенских заговорах. С. 46.

[44] *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. С. 10, 15.

[45] *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. С. 5, 9, 6; *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. IV. № 161. С. 691 (из «Лечебника», приобщенного к делу 1703 г.).

[46] *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. С. 9. Ср.: *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 161. С. 689.

[47] *Дмитриева С. И.* Слово и образ в мезенских заговорах. С. 36. Точно также в категориях внезапной «тоски» описывают свои чувства свидетели по колдовским делам. «...Только тому года с три незнаемо от чего стало ей очень жаль тоя ж деревни... Степана Борисова, и всегда б на него Степана она смотрела, а когда сво не видит, то бывало ей великая по нем тоска...» — показала крестьянка Авдотья Борисова (РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 414. Л. 9 об.).

[48] *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. С. 6; *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 161. С. 691.

дей. С травой былец хорошо ходить на медведя, она же укрепляет желудок[49].

Отсюда становится ясным сама несостоятельность противопоставления народной медицины и народной магии, знахарства и колдовства — как, впрочем, и несовершенство классификаций магии, например, ее деления на парцеллярную, симпатическую и контагиозную[50]. Целью народной медицины (или народной магии) являетcя восстановление нарушенного равновесия (это нарушение и является болезнью) — в организме человека, в его ближайшем личном и социальном окружении (в связи с этим, крайне правильным представляется наблюдение о том, что магия разрешает больше конфликтов, нежели создает). Поэтому, к сожалению, пока нельзя придумать более серьезной классификации, как деление на лечебную, любовную, социальную, вредоносную и контрвредоносную магию. Понятно, что последнее носит чисто внешний, позитивистский характер и не имманентно самому предмету.

Для тех, кто прибегал к магическим средствам или даже пользовал окружающих, важнейшим различием было коренное различие между «белой» и «черной» магией. Как отмечает Н. Н. Покровский, «в народном... сознании, несомненно, отделялись магические формулы с призыванием ... сатаны и его слуг, от вполне "божественных" заговорных формул»[51].

---

[49] *Флоринский В. М*. Русские простонародные травники и лечебники. С. 4,6,11,14. В то же время, ироническое отношение к «Травнику» не вполне оправдано. Дело в том, что мы рассматриваем его с точки зрения сегодняшнего фармакологического справочника. Можно представить, что сравнив его с печатными трудами современных целителей, можно найти не только общие подходы, но и буквальные совпадения. Наконец, культурологический, а не историко-медицинский подход делает возможным и обратную постановку вопроса — под углом зрения «Травника» научная медицина оказывается не неправильной, а как бы неполной, не использующей всего арсенала средств, предоставляемого природой.

[50] Ср.попытку применить эту таксономию к русскому материалу XVII в.: *Черепнин Л. В.* Из истории древне-русского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 104–107.

[51] *Покровский Н. Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. С. 122. Поэтому трудно согласиться с У. Райаном, когда он утверждает, что «до петровского законодательства русские не делали различия между демонической и не-демонической магией..., в «Стоглаве» вся магия считалась демонической по определению» (*Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? // Slavonic and East European Review. Vol. 76. № 1. January 1998. P. 67). Здесь автор вменяет всем «русским» точку зрения церковных поучений и законодательных актов, не учитывая, что существовал и взгляд на колдовство снизу. Гораздо более точно подходит к этой теме Валери Кивельсон, подчеркивающая, что «русское право не знало специального различия между белой и черной магией», противопоставляя вредоносную всей остальной (*Kivelson Valerie.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women: Accomodation, Resistance, Transformation. Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 86).

Совершенно очевидно, что любовная магия воспринималась как «черная», отреченная[52]. Об этом говорит, например, текст любовного заговора, подброшенный дьячковым сыном Степаном Борисовым крестьянке Авдотье Борисовой, в котором открыто призывается «сатона и диавол»[53]. А когда черный дьякон Дионисий Кобыла обучал своего тезку, старца Дионисия Грека, приворотным письмам, тот «по тем писмам Отца и Сына и Святаго Духа и Пресвятые Богородицы и всех Святых отрицался и крест под пятою посил и призывал к себе и помочь сатану и бесов...». Поэтому, когда вино, над которым были наговорены эти письма, не подействовало на дочерей бобыля, то старец «ево дьякона за то бранил матерны, что он по тем писмам имя Божие хулит, а диавола призывает, а по тому ево призыву ничто не делаетца...»[54].

Примечательно, что устойчивой связи между «порчей» и черной магией нет. Как отмечает Киф Томас, «"добрая" колдунья, которая помогала своему клиенту одержать верх над его соперником в судебном деле или в любви, или вылечивала его, передавая его несчастье другому лицу, могла рассматриваться как "злая" другой стороной»[55]. К сожалению, наши сведения о «порче» вполне фрагментарны. Это связано с тем, что именно реальный вред, нанесенный колдуном, стал в русском праве, начиная с «Артикула воинского», одним из двух основных критериев при выборе санкции: обвиняемые хорошо понимали это, и получить соответствующие признания было непросто. С другой стороны, количество доносов от «потерпевших» крайне мало, что и неудивительно — петровский указ 1715 г. о кликушах, о котором подробно пойдет речь ниже, должен был заставить «потерпевших» десять раз подумать, перед тем как давать ход обоюдоострому делу.

Поэтому упоминания о вредоносной магии настолько фрагментарны. В изученных нами материалах нет упоминаний ни о вынимании следа, широко известном по делам XVII в., ни о насылании

---

[52] Ср. приводимые Л. В.Черепниным два примера того, что «приворот к женкам» представлял собой другую сторону черного заговора, относящиеся к XVII в. (*Черепнин Л. В*. Из истории древне-русского колдовства XVII в. С. 102). Этнографические параллели позволяют утверждать, что и защита домашней птицы («чтобы ворон птицу не клевал»), и поиск пропажи может быть привилегией «черной» магии (*Астахова А. М*. Заговорное искусство на реке Пинеге // Искусство Севера, II (Крестьянское искусство СССР. Вып. II). Л., 1928. С. 39).

[53] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 414. Л. 1 об.

[54] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1117. Л. 45 об., 46 об.

[55] *Thomas Keith*. Religion and the Decline of Magic. P. 520.

порчи «по ветру», упоминающемся как в более ранних, так и в более поздних делах[56]. Только недостаточностью наносимого вреда для полноценного иска следует объяснить отсутствие упоминания о «закрутках» или порче скота (например, отдаивании ведьмами молока у коров). Отсутствуют и указания на то, чтобы кто-либо обвинялся в вызывании града или устройстве засухи. Таким образом, картина скорректирована вдвойне — невозможностью представлять слишком мелочные иски и страхом выступить более «суеверным», чем это допускалось.

Тем не менее, даже то немногое, что доносят колдовские дела о вредоносном колдовстве, подтверждает широко известные топосы — например, порчу на свадьбе. Так, крестьянин Григорий Нечаев показывал в 1703 г.: «А в Осташковской де слободе от таких чернокнижников чинятся многия пакости, в свадебных делах женихи и невесты бесятся, сами себя, посторонних людей бьют, и волосы на себе дерут, и кричат, и невесты бегают простоволосы, да женихи ж в женитьбе делают невстанихи»[57]. Это упоминание вполне имперсонально, в то время как в XVII в. следственные органы не раз ставились в известность о том, кто именно «портит» свадьбы. При этом характерно, что источники ни разу не называют конкретных имен тех, кто обеспечивал магическую защиту от подобных поползновений — колдунов, чье почти обязательное присутствие на свадьбах фиксируется этнографическими наблюдениями[58]. Только один раз из рук в руки переходит тетрадка, позволявшая отпускать свадьбы и одновременно помогавшая и в других случаях — «...тетратка к судьям итти таким, какие бывают на свадбах боярами и тысяцкими, и что по той де тетратке никакой порчи нигде на свадбе не зделается, толко б де по той тетратке наговорено было на воск и привязано к кресту»[59].

Совершенно особое место занимает «порча» наговоренной едой или питьем. В своей работе Валери Кивельсон рассматривает ее в связи с «центральным моментом разделения пищи в самосознании общины, основанном на доверии»[60]. В изученных нами примерах

---

[56] О сглазе см. подробнее: *Раденкович Л.* Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина. 1995. № 3 (7). С. 33–35.
[57] *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 160. С. 685.
[58] *Кузнецова В. П.* О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сборник. Петрозаводск, 1992. С. 117–131.
[59] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13 1732 г. № 334. Л. 5 об.
[60] *Kivelson Valerie.* Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy. S. 302–323.

речь идет о возмутительном нарушении законов гостеприимства. Дворовый человек Козма Федоров нес пирог крестьянской жене Настасье и проговорился в разговоре с псарем и деловым человеком: «Ежели сей пирог означенная женка Настасья съест, то де жива быть не может»[61].

Сама по себе последняя фраза совершенно амбивалентна и может свидетельствовать о крайне архаичном концепте порчи (материализующемся в других случаях в виде проглоченной мухи или червяка) или об определенном элементе рационализма — порча переплетается здесь с отравлением. В силу последнего подложенные в пищу коренья вызывали самые болезненные ассоциации у самых просвещенных представителей верхов. Можно сказать, что в этом болезненном вопросе представления дворовых были наиболее близки к представлениям дворян.

Целую энциклопедию вредоносной магии представляет собой дело Мины Буслаева, приказного в селе, принадлежащем подполковнику Алексею Тараканову[62]. Кажется, что сам Тараканов и его семья действительно отличались завидной жизнеспособностью, вызывая при этом у своих дворовых чувства только одного порядка. Разговоры о порче Таракановых велись в их доме практически открыто, что дает возможность проследить многие магические практики[63].

Испортить пытались уже отца Тараканова. Во всяком случае, дворовые были убеждены, что он умер не своей смертью. По словам Буслаева, о том, «испортила ль» некая Савельева жена «отца помещика ево Ивана Тараканова, про то де он Минька не ведает, только де было на нее слово»[64].

---

[61] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 546. Л. 7.
[62] До последнего времени об этом деле известно было только из эпизодического упоминания в деле тульских подьячих Андрея Михайлова и Павла Петрова, расследовавшемся Преображенским приказом. Обвиненный Петровым в том, что он будто бы надиктовывал ему заговоры, Михайлов, в свою очередь, утверждал: «знатно де он, Павел, писал те приворотныя слова с слов же или с приказнаго дела тульскаго колодника пол[ковника] Алексея Тараканова чел[овека] Мины Буслаева...» (*Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. IV. № 170. С. 746). Очевидно, в связи с этим Преображенским приказом затребована была выписка из дела, которую нам не удалось обнаружить в его фонде (РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1272). Примечательно, что Буслаев и его сообщники были казнены, что уже само по себе делает это дело вполне исключительным.
[63] В этом смысле самой близкой аналогией дела Буслаева является дело 1676 г., в котором священник обвинил наймита и его жену в порче его жены и детей (*Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906 (Материалы по истории медицины в России. Т. 3. Ч. 1). С. 99–106; *Zguta Russell.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia. P. 1202).
[64] РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. № 1272. Л. 3 об.

Около 1703 г., когда помещик на два дня отпустил Буслаева в село Чернево, где жила его мать Ирина, между ними состоялся следующий разговор:

«Что де до тебя помещик лих, часто бьет тебя?»

«Помещику де вольно, не одного меня бьет», — ответил Буслаев.

«Я де то зделаю, что де будет до тебя добр, а кали добр не будет, мы то зделаем, что и сам здаров не будет, у нас де в Чернееве есть такой человек, хотя нивись что зделает», — пообещала Ирина Буслаева. Речь шла о некоем «мужике» по отчеству Григорьевиче, кажется, таком же деревенском колдуне, как и все те, к кому впоследствии будут обращаться Буслаевы[65].

Около 1717 г. Буслаев впервые обратился к Ирине Алексеевой по прозвищу Рымчиха. У нее Буслаев просил «грызнова коренья от грызи».

«На что де тебе надобна», — спросила Ирина.

«Мне надобна такое коренья, у помещика плоть отнять, чтоб у него во веки детей не было».

«Надобна де к тому коренью приговор».

«Что де тебе до того дела. У меня де есть такой человек, что приговор будет, что у помещика ево и у помещицы вовсе детей не будет», — ответил Мина Буслаев[66].

В деле подробно описывается, как поливают наговоренной водой помещичью баню: «... и вечеру де часу в третьем ночи он Минька и вышеписанная баба Ирина Рымъчиха да ткочева мать Мария приходили в помещикову баню, и принесли ушат ис колодезя воды, и то де коренья положа в решето она Рымъчиха тою водою сквость решено на вышнем и на нижнем полъках в бани обмували и польки тем кореньем и водою оба мыли, и она де Рымъчиха над тем решетом то коренья наговаривала, и сказала ему Минъке и тъкачевой матери, что де у помещика вашего и у помещицы от того коренья плода и детей вовсе не будет, а вышеписанною воду ис колодезя приносили в ушате Ткачева мать Марья...»[67].

В 1719 г. в гостях у Буслаева побывал мельник Андрей Суханов, который будто бы сам предложил сделать так, чтобы Таракановы были к нему «добры». Но Буслаев с женой надеялись на другую помощь: «...Мы и давно проискивали такова человека, чтобы такова человека найтить, чтобы етокое дело зделать, и вас бы де испортить» (странная форма «вас» объясняется тем, что отрывок заимствован из «покаянного письма», адресованного Тараканову).

[65] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1272. Л. 3.
[66] Там же. Л. 7 об. (показание Рымчихи).
[67] Там же. Л. 2–2 об., 9.

«Так что добро, такое дело зделаю, что они живы не будут», — сказал Суханов и дал две травы, которые надо было растереть и бросить в еду и питье помещика, которые Буслаев и бросил в бочку с медом[68].

Но и этого всего, очевидно, было мало. Дворовые девушки, которые жили в московском доме Таракановых «в верху», прибегали к традиционному приему парцеллярной магии — «из рубашек, и из юпак, и ис портов, и с туфель, и з бошмаков иверенья [лоскуты, щепки. — *А. Л.*] вырезывали». Кроме этого, они клали под подушки и в пуховики наговоренные коренья, данные им еще одной колдуньей из Новомещанской слободы.

«Для чего де вы так делаетя», — спросил Мина Буслаев.

«Для порчи помещика и помещицы своей», — ответили девки. Сам Буслаев подкладывал в помещичью постель «хлеб орженой в платке с перьем и орехи наговорные, и настопыря и дятловы ноги», чтобы у помещика не было детей[69].

Показательно, что вредоносная магия оказывается перемешанной с «социальной» — на случай, если помещика с помещицей не удалось бы испортить, мельник обещал Буслаеву сделать так, чтобы они были бы «добры» до него. Для того же Рымчиха оборачивала яблони в саду, в котором летом гулял помещик, нитками и тряпицами, сказав по поводу этого: «Ты де Минька и дети твои и внучета будут до смерти на приказе и станешь де всем помещиковым домом до смерти владеть». По версии самой Рымчихи, тряпицы вокруг яблонь нужны были «чтоб жена ево Минькина остала пить вина»[70]. Конечно, можно сказать, что обвиняемые целенаправленно пытались представить вредоносные практики как лечебные или призванные снискать расположение, но смешение все равно характерно. Вредоносная магия появляется в конвое средств и методов, характерных для народной медицины и не связана с каким-то отреченным знанием. Заговоры, приведенные в деле, не имеют ничего общего с «черными» заговорами, сопутствующими привороту.

С другой стороны, приходится предположить, что Буслаев и его подельники испытывали определенные нравственные сомнения

[68] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1272. Л. 2 об., 4 об. Судя по сообщенному тут же заговору, действие было направлено на то, чтобы у помещика и помещицы «разум отъимати» (Там же. Л. 4).
[69] Там же. Л. 9 об.–10.
[70] Там же. Л. 8, 2 об.–3.

по поводу разрешенности тех практик, к которым они прибегали. Об этом свидетельствует и исчерпывающий характер их показаний, граничащий с самооговором, который трудно объяснять только жестокими пытками. Именно этим, а не чувством вины перед помещиком, я склонен объяснить и появление таких документов, как повинные письма самого Буслаева и мельника Андрея Сухапова[71].

Уже в деле Мины Буслаева достаточно четко выступают две категории обвиняемых в колдовских делах. С одной стороны, это заказчики колдовских услуг, в некоторых случаях отваживающиеся действовать самостоятельно. В данном случае, это Мина Буслаев и его мать (характерно, что определенные магические способности Ирина Буслаева приписывала себе и будто бы даже учила своего сына). С другой стороны, это те, к кому обращаются за такими услугами — в данном случае мельник Суханов и Рымчиха. Их можно определить также, как лиц, занимающихся колдовством как ремеслом и получающих за это деньги. Само по себе это косвенно говорит о том, что обвиняемые по колдовским делам не составляют какой-либо единой общности и скорее распадаются на две группы.

Все это делает крайне проблематичными какие-либо общие подсчеты проходивших по колдовским делам, а также их группировку по гендерному или социальному принципу. Дело в том, что просто суммируя всех обвиняемых в колдовстве, мы получаем сугубо случайную общность, так сказать, складываем яблоки с грушами. Например, в наших подсчетах фигурирует 129 обвиняемых в колдовстве, в то время, как Е. Б. Смилянской удалось за период 1700–1761 гг. учесть до 204 обвиняемых[72]. Между тем, среди них есть как те, кто обращался за услугами к «колдунам», так и те, кто подобные услуги оказывал. Петровское законодательство, начиная с «Артикула воинского», сознательно отождествляло первых и вторых, делая тем самым их формальное разведение в колдовских делах исключительно трудным.

[71] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1272. Л. 4 об.–6, 3 об.–4 об.

[72] *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в. Дисс. ... канд. ист. наук. С. 50. Я бы отличал конкретных людей, представших перед судом, или, по крайней мере, разыскивавшихся следствием, от всевозможных «глухих ссылок» на солдат, казаков и других представителей наиболее мобильной части населения, от которых обвиняемые якобы получили тексты заговоров или научились колдовать. Подобные ссылки редко проверялись, а при проверке подчас оказывались ложными. Мы будем в дальнейшем привлекать данные о таких «мертвых душах» в общем изложении (потому что подобные ссылки хорошо раскрывают массовые представления о колдовстве), однако категорически отказываемся от их внесения в подсчеты — в противном случае, наша статистика оказывается перегруженной. В этом одна из причин отличия наших цифр от приводимых Е. Б. Смилянской.

Вместе с тем, можно смело сказать, что большинство принадлежало как раз к типичным потребителям колдовских услуг, обращавшимся к колдунам или, что гораздо чаще, использовавшим письменные тексты заговоров[73]. Примечательно, что обвинение в переписывании и хранении заговоров звучит в отношении 69 из 129 обвиняемых. А если учесть, что лучшей стратегией профессионального колдуна было свести свою деятельность к самолечению или самозащите от опасностей, то скудость сведений о профессиональном колдовстве никак не покажется странной.

Само по себе «непрофессиональное» колдовство оказывается раздвоенным. Дело в том, что обращение к профессионалу или пользование самого себя с помощью переписанного заговора представляются мне не столько параллельными, сколько генетически взаимосвязанными видами деятельности. Во-первых, само по себе обращение к колдуну подразумевает включенность в определенную социальную группу, информированную о деятельности колдуна и высоко оценивающую ее результаты. Во-вторых, я прибегнул бы здесь к аналогу с лицензионным и нелицензионным использованием каких-либо услуг или продуктов Обладатель лицензии вступает в определенное правовое отношение, обеспечивающее ему гарантии (так «знание» колдуна обеспечивает действенность сообщаемого им заговора). Для того, кто переписывает заговор у знакомого, не только его «знание», но даже его вероисповедание порой оказывается абсолютно безразличным — текст действует сам по себе. На место коммуникации, возникающей из передачи информации о достоинствах «знатливых», приходит анонимная цепочка переписанных друг с друга текстов. Колдовство медиатизируется, а заговоры распространяются по одной и той же сети со старообрядческими «тетрадками» и эсхатологическими «газетами». «Пользователь» оказывается независимым от профессионального колдуна или его клиента, и только санкция закона уравнивает их с внешней стороны.

В этом смысле я склонен противопоставлять запись заговора со слов и переписывание текстов. В литературе встречается утвержде-

[73] Здесь исследователь попадает в определенную ловушку, связанную с характером источника. Исчерпывающая информация о письменных заговорах в колдовских делах связана с тем, что они были идеальным вещественным доказательством (см.: *Siller Max Konrad*. Zauberspruch und Hexenprozeß. Die Rolle des Zauberspruchs in dem Zauber- und Hexenprozessen Tirols // *Werner M. Bauer* (Hrsg.). Tradition und Entwickung. Festschrift Eugen Thurnher zum 60. Geburtstag (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe. Bd. 14). Innsbruck, 1982. S. 127–154). Использование устного заговора, в принципе, могло подтвердить только чистосердечное признание.

ние о том, что приоритетной была устная передача заговоров[74]. Кажется все же, что здесь речь идет о механическом перенесении наблюдений фольклористов, сделанных в XIX–XX вв., на материал XVII–XVIII вв. Позволительно напомнить, что народной культуре может быть свойственен и регресс, «спуск» известных феноменов с письменного на устный уровень, что заговор не является исключительным продуктом устной культуры.

Из исследованных дел мы узнаем только о нескольких случаях записи с голоса (устная передача в чистом виде даже ни разу не упомянута). Одна из самых подробных (но вызывающих некоторые сомнения, поскольку заговор был впоследствии персонализован переписчиком) принадлежит сыну дьячка Степану Борисову. Согласно его рассказу, примерно в 1727 г., «летним времянем в день Казанския Пресвятыя Богородицы, будучи на ярманке того ж Нижегороцкого уезду в селе Палицах будучи на постоялом дворе в показанном селе Палицах у крестьянина, а у кого имянно не знает, тоя ж деревни Маргуши крестьяня Иван Борисов да Аврам Иванов говорили ему, Степану, чтоб он списал им у человека, которого оне приведут, письмо, а какое письмо, и каковых чинов, и откуда тот человек, про то оне ему не сказывали, на которые их слова он, Степан, сказал им, что списать можно, и тогда ж с того постоялого двора пошли оне все трое на ярманку и, ходя, пришли за огороды, и показанной Аврам Иванов велел им Степану и Ивану на том месте подождать, а он де Аврам приведет вышепоказанного человека с письмом и, оставя их на том месте, пошел от них, а куды, про то он Степан не знает, и ходил с полчаса и потом пришел к ним обратно за огороды и с собою привел незнаемо какого человека, которой был весьма стар и, пришед, велел ему Степану писать, что тот старик станет говорить, и он Степан сказал, что писать готов, только у него нет чернилницы, и Иван Борисов сказал, что чернилницу он сыщет, и, встав, пошел для взятья чернилницы... и пошол в скором времяни, чернилницу к ним принес... и как оной Иван чернилницу принес, тогда он Степан показанное письмо, от

[74] *Levin E.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine. DeKalb, 1997. P. 97; *Смилянская Е. Б.* Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // Rossica. Praha. № 1. С. 7 («Основным, видимо, был устный способ бытования заговора как жанра фольклора»); *Zguta R.* Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia. P. 445. Высказанное в последней работе утверждение о том, что в XVII в. заговоры проникли и в печатную книгу, не имеет под собой оснований.

неразумения своего, сидечи с тем стариком на земле писал с слов того старика, а письма никакова в то время у оного старика он Степан не видал...»[75].

Сам по себе преклонный возраст и неграмотность еще не свидетельствуют о том, что сын дьячка встретился с профессиональным колдуном. Показательно, однако, что не только обладатель «знания», но и оба заказчика списка заговора были неграмотны — самим текстом они могли пользоваться либо как талисманом, либо приводя его в действие при помощи еще одного грамотного помощника. Интересно и то, что дело происходит на ярмарке, что позволяет предположить, что какие-то подобные услуги могли предлагаться (разумеется, не открыто) в подобных случаях.

В других случаях местом записи заговора со слов служит военный лагерь или баня. Так, солдат Петр Шестаков познакомился в 1739 г. под Хотином с запорожским казаком, остановившим кровь и обещавшим научить его заговорам. «И для того пошли оба за обоз и пили на рынке у маркитантов вино и вышед за обос с слов оного казака... волшебное писмо он Петр, сидя с тем казаком наедине написал своею рукою...», — показывал впоследствии Шестаков[76]. В бане — традиционно нечистом месте — записывал заговор попович Иван Иванов со слов неграмотного крестьянина Лукьяна Сабурова (речь идет, конечно же, о привороте). Примечательно, что за саму переписку Иванову сулили гривенник, в то время как сам знаток заговоров хотел получить за свои услуги только алтын[77]. Показательно, что во всех этих случаях присутствует определенное неравенство социальных позиций записывающего и того, со слов которого записывают. Последний может быть определен как «чужой», посторонний по отношению к малой группе записывающего, что, в свою очередь, позволяет выдвигать самые широкие предположения относительно его «знатливости»[78]. Тем самым, «слова», которыми владеет «профессионал» («знатливый»), противостоят «письмам» или «тетрадям», которыми могут пользоваться все.

[75] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 414. Л. 5 об.–6 об.

[76] Допрос в Тайной канцелярии солдата Петра Шестакова, 30 июля 1740 г. // Там же. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 720. Л. 2 об.–3.

[77] Там же. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1736 г. № 18. Л. 11. Ср. пример записи подьячим заговора «со слов» крестьянина (Там же. Ф. 372 (Сыскной приказ). Оп. 1. № 248. Л. 6 об.).

[78] Показательно, что единственный случай записи заговора при равных социальных показателях — одним тульским подьячим у другого — был опротестован обвиняемым как клевета (*Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. С. 741).

Пытаясь отделить «профессионалов» от пользователей и клиентов, казалось бы, можно пойти по самому простому пути — это те, кто получает за свой труд деньги. Здесь есть, конечно, серьезное противоречие — многие наблюдения этнографов свидетельствуют или о том, что вознаграждение берут не все, или даже о принципиально бесплатном характере деятельности знахарей[79]. Колдовские дела не содержат чего-либо подобного устойчивым ценам за определенные услуги. Казалось бы, услуги колдуна в городе (где было небезопасно ввиду надзора властей) должны были бы быть выше, но это не действовало. Так, крестьянин Матвей Овчинников, практиковавший в Петербурге, получил за лечение младенца наговорной водой полхлеба и часть мяса, за лечение матери и младенца — четверть хлеба, а за наговор над воском «о люблении царем и властми» его поили вином и пивом. Плотник Автаном Иванов, занимавшийся там же лечением травами, получал по две-три копейки, «и паивали его вином». Ровно столько же — алтын — могло стоить и снятие «тоски» у деревенского коновала[80]. Кажется, что мы скорее имеем дело с определенной иерархией, отражавшей своеобразную иерархию запросов — от наиболее дешевого лечения до крайне дорогой порчи и любовной магии (в предпоследнем случае, наверное, учитывался и риск). Так, уже известная Рымчиха получила полтину за наговоры над кореньями, орехами и птичьими лапами, которые подкладывали в постель к Таракановым. Зато «ужовая кожа», которая была у отставного матроса Василия Седого и якобы помогала при привороте, чуть не обошлась дворовому Ивану Прокофьеву вдвое дороже — в рубль[81]. Еще дороже стоил только выкуп случайно попавшего в чужие руки собственноручно переписанного текста заговора, но это уже другая тема.

Профессиональным колдуном мог быть не всякий. Исследователи традиционной культуры давно обратили внимание на то, что колдун должен был удовлетворять нескольким условиям. Прежде всего, колдун чаще всего — темноволос, с темными (черными) глазами и смуглой кожей (подразумевалось, что темноволосые сильнее

---

[79] *Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге. С. 37; *Фишман О. М.* Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // Живая старина. № 4. 1994. С. 24.

[80] Допрос Матвея Овчинникова // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 567. Л. 26 об., 28 об.–29, 33; Показания Автанома Иванова, 2 июня 1733 г. // Там же. № 349. Л. 22 об.–23; Показания Устиньи Клобковой // Там же. Ф. 372 (Сыскной приказ). Оп. 1. № 293. Л. 4 об.

[81] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1272. Л. 10; Там же. Ф. 7. № 373. Л. 17.

светловолосых)[82]. Показательны словесные портреты двух «профессиональных» колдунов, нарисованные дворцовым ходоком Лукой Ларионовым — мельника и часовщика со Спасской башни. Часовщик «ростом невелик, лицом смугл, волосом чорен, бороду бреет, лет в тритцать». Второй «лет в сорок, волосом чорен». Примечательно, что, когда Луке Ларионову предъявлен был новый часовщик Спасской башни — Аника Михайлов, оказавшийся «лицом бел», с русыми волосами и усами, — он заявил, что это не тот[83].

Можно также предположить, что наиболее подходящим для роли колдуна или колдуньи были сын или дочь — особенно, если вспомнить о богатейшем фольклорном материале о передаче колдовского дара. Однако материалы о передаче колдовства по наследству, находящиеся в нашем распоряжении, крайне скудны. Записной раскольник дворцовый крестьянин Олонецкого уезда Сергей Михайлов научился заговору «в прошлых годех... от... своего отца, и тот ево отец сказывал ему..., что оной заговор от грыжи пользует»[84]. Кажется, что ссылка на родителей (особенно, если они были недосягаемы для следствия или их не было в живых) была просто хорошей отговоркой от рутинного вопроса о том, от кого научился колдовству. Вполне свободными от такого предположения мы можем быть только тогда, когда, например, мать и сын проходят по одному и тому же колдовскому делу — случай Ирины и Мины Буслаевых, а также Устиньи Ивановой и ее «сына названого» Евтифея Маркова. В самих обстоятельствах усыновления Устиньей Евтифея, так и не заинтересовавших следствие, возможно, скрыт какой-то намек на передачу «дара». Уже самоописание этой женщины прямо указывает на колдовскую практику, хотя напрямую она обвинена не была и проходила по делу как свидетельница[85]. Колдовские династии в XVIII в. были уже «уходящей

---

[82] *Мазалова Н. Е.* Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. 1994. № 4. С. 27. Ср. замечания о необычном облике колдуна как его отличительной черте: *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Т. VII. С. 304–305.

[83] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1409. Л. 9 об., 10, 51 об. В заговоре, списанном около 1727 г., упоминается о «горбатых, сутуловатых, на нос покляпых» колдунах и колдуньях. РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 334. Л. 2 об.

[84] Этим заговором он лечил свою тещу, которой от того «стало лехче». Показания Сергея Михайлова, 1 февраля 1737 г. // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 561. Л. 29.

[85] РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. № 760. Л. 29.

натурой»[86]. Тем не менее, позволительно отметить, что мы видим лишь наследование от отца или матери к сыну, но не от матери к дочери, что само по себе было важной предпосылкой преобладания «мужского колдовства»[87].

Получается, что пытаясь выделить «профессиональных» колдунов, мы скорее наталкиваемся на некие коллективные представления о колдовстве, в рамках которых индивидуум ощущал свое «призвание» и востребовался окружающими. Как уже отмечено было выше, колдун очень часто был «чужим» (что, кстати говоря, является чуть ли не единственной позицией, позволяющей отличать его от «знахаря» — по преимуществу «своего», знакомого человека[88]). Это позволяет рассматривать колдуна в рамках более широкой парадигмы «странника», которого «могли принимать либо как знахаря, либо как пророка»[89]. Отсюда исключительные магические силы, приписывающиеся представителям других народов, кажется, вполне независимые от исповедуемой ими религии[90]. Для горожанина колдун — это, как правило, житель сельской местности (поэтому настоящего колдуна надо либо привозить в город, либо

86 Единственный пример того, чтобы два представителя одной и той же семьи проходили по двум разновременным колдовским делам, относится к XVII в. — это дед и внук Жеглозы. Жеглов-дед был обвинен в колдовстве уже во время розыска о новгородском восстании 1650 г., а его внук, очевидно, унаследовавший от него свой дар, был сожжен в 1687 г. (*Шашков А. Т.* Якутское дело о колдуне Иване Жеглове // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 83–88).

87 Ср.: *Glickman Rose L.* The Peasant Woman as Healer // Russia's Women: Accomodation, Resistance, Transformation. Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 156.

88 *Ramer Samuel C.* Traditional Healers and Peasant Culture in Russia, 1861–1917 // Peasant Economy, Culture and Politics of European Russia, 1800–1921. Ed. Esther Kingston-Mann and Timothy Mixter. Princeton, 1991. P. 214.

89 *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 140 и сл.

90 Та же Рымшиха «еретичеству и валъшебъству училась... у цыганов в городе Одоеве». Мина Буслаев обращался за травой для порчи к «черкашенину» Андрею Голяткину — правда, потом он бранил его «матерно», потому что трава не действовала. Наравне с другими дворовыми девками, в московском доме Тараканова в «порче» участвовала и татарка Аксинья. Наконец, вполне показательными кажутся рассказы о пленной турчанке — то ли необыкновенной искательнице кладов, то ли особо одаренной по части приворота, «сводпице великой», которая «может зделать, что хочет».

Допрошенная при посредстве переводчика Посольского приказа, она показала, что не знала русского языка и, следовательно, не могла принимать подобных заказов (РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1272. Л. 8, 8 об., 9 об.; Там же. Оп. 2. № 1076. Л. 4, 5, 11 об. (показания Якима Сызловского, подьячего Петра Климонтова и самой турчанки Акулины Макаровой).

ездить к нему за город). Показательно, что крестьян и дворовых среди обвиняемых 36, это вообще самая большая группа.

В свою очередь, для крестьянина колдун — это тот, кто не занимается земледельческим трудом, находится на полях «мира» — пастух, коновал, мельник[91]. Показателен высокий авторитет солдата в обоих средах — солдат это как бы «чужой», посторонний по преимуществу.

Базовой фигурой в народной магической культуре является деревенский колдун или знахарь, пользующий небольшую сельскую округу. Настоящий деревенский колдун — это человек, информацию о котором постороннему получить трудно. Само по себе упоминание о нем — знак расположения или доверия, включенности в деревенскую коммуникацию.

Когда дворовая Устинья Григорьева Клобкова стирала в деревне Долгой у пруда, она встретила крестьянку Никифоровну Курганову, имени которой впоследствии не смогла припомнить. Курганова спросила у нее, «что де она Устинья для чего худа». Когда Устинья рассказала ей, что как-то стирала за плату солдату, «и по том де салдате она Устинья, имела великую тоску», та посоветовала обратиться к коновалу Мосею из ее деревни, который лечит, наговаривая на коренья и давая пить в вине.

Пять дней спустя, выпросив у своей помещицы «скляночку винца», Устинья пришла к коновалу. Мосей жил, вероятно, без семьи («и как де она... к тому коновалу пришла в дом ево, и в то де время в том доме был только оной коновал один»)[92]. Устинья попросила коновала, чтобы он ей «от того учинил льготу», на что он заверил, «что де он ее от той тоски избавит».

Мосей «...принес корень и взяв у нее Устинья приносное вино и налил в чарку деревянную и поставил на стол и, поставя того корени в тое чарку, ножем наскабливал мелко и взяв тое чарку в руку на то вино наговаривал тихо, а что наговаривал, того она, Устинья не знает, для того, что не слыхала и, наговоря, поднес ей, Устинье, и велел выпить, которое де она Устинья у него и выпила, и от вышепоказанной де тоски ей Устинье учинилось свободно, и с того времени ей Устинье и тоски уже не было...»[93].

91 Ср. замечание о том, что «по представлению крестьян Елатомского уезда, колдунами бывают не земледельцы, а ремесленники — рыбаки, мясники или караульщики» (*Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах. С. 305).

92 Там же. С. 313 (д. Каменка Валдайского уезда, 1924 г.).

93 Показания Устиньи Клобковой // РГАДА. Ф. 372 (Сыскной приказ). Оп. 1. № 293. Л. 4 об.

Ко времени начала следствия Мосея уже якобы не было в живых. Единственным «настоящим» деревенским колдуном, представшим за отчетный период перед следствием, оказался Зот Грезин (обычно дело ограничивалось заочным сбором более или менее точной информации). Показательно, что нить, которая привела следствие к Грезину, вела от барского дома Протасьевых. Анисья Протасьева собиравшаяся будто бы «приворожить» своего мужа, узнала о нем от своей дворовой Прасковьи Петровой. Та, в свою очередь, узнала о Грезине от своего дяди крестьянина Тимофеева, который знал Грезина потому, «что оной Грезин живет в помянутой деревне Каменской, которая от деревни Лясковой имеется в близости, и по соседству бывал он Кузма в доме у того Грезина...»[94]. Совершенно очевидно, что и барский дом, и даже девичья, как бы находятся на другом уровне, лишь случайно включаются в ту сеть, по которой распространялась информация о колдуне.

Представившись крестьянином деревни Каменское, коломенской вотчины генерал-майора Михаила Леонтьева, Зот Грезин сказал «в роспросе»: «...Живет де в той деревне своим двором... А волшебства де и колдовства он, Зот, не знает и ни у кого тому не учился, толко де лечит он людей от серца, а лошадей от притки и дает в вине и в квасу соль, наговаривая тайно тако: Кузма и Демьян, Михайла Архангел, Тихон Преподобной, ангелы святые честные заступите за нас за грешных и простите мое лишца приговоры, а ваша Божия сила, не отзыву бы ни отрыгу болезни не было, по мое виданье, по мое слыханье, по смерть, по гроб, по мою и по ево, прости нас, Мать Сыра Земля, мы ходили и согрешили, или не на место нашли, прости нас грешных... А означенному наговору научился он Зот собою тому года с три, а нихто ево тому не учил, да и оной наговор чинил он толко для того, чтоб ему от того пропитатца, понеже де он пропитание себе имел скудное, а не для какова людем так же и скоту вреда. Грамоте и писать, сказал, не умеет»[95].

Эта видимая наивность показаний сочеталась с умелой защитой — признав лечение наговорной солью, Грезин начисто отрицал, что «привораживал» мужа Протасьевой, хотя, судя по показаниям самой Протасьевой и ее дворовой Пелагеи Петровой, именно так и было[96]. Тем самым ему, кажется, удалось избежать и какого бы то ни было наказания.

[94] Показания крестьянина деревни Лясковой Кузьмы Тимофеева // РГАДА. Ф. 372 (Сыскной приказ). Оп. 1. № 293. Л. 70.

[95] Показания Зота Грезина // Там же. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 432. Л. 71–72 об.

[96] Там же. Л. 72, Ср.: 72 об.–73.

В отличие от деревенского колдуна или знахаря, мельник — это фигура, находящаяся на несколько ином уровне. На мельницу съезжаются крестьяне из нескольких деревень, поэтому сведения о «знании» мельника распространяются быстрее и касаются более широкого круга. Обращение с техникой и очевидная благосклонность со стороны водяного, которой пользуется владелец, способствуют утверждению его авторитета[97]. Иногда мельник наезжает в город, поэтому его можно пригласить туда и для лечения или колдовства.

Единственным колдуном-мельником, представшим перед следствием, стал Никифор Мокеев. На момент привлечения к следствию (в 1721 г.) Мокеев, по его собственным словам, жил в селе Фоминском «на монастырском дворе в дворниках», а до этого был из того же села «по приказу властелинскому определен на мельницу, которая близ того села на реке Десне , и жил при той мельнице в ызбе в мелниках».

Мельница Мокеева была в ландратской доле у «комиссара» Василия Васильева. За неплатеж оброка Мокеев однажды был вызван к нему в канцелярию и содержался за караулом[98]. Поэтому, когда к нему зимой 1716–1717 или 1717–1718 гг. заехал молоть хлеб его односельчанин Никита Степанов, Мокеев поделился с ним сведениями о деятельности крутого администратора.

«Ездит де по уезду незнамо какой человек, столник ли, или иного чину, не ведаю, и жесток де — правит подати без пощады и бьет».

«Не стольник, а камисар, — поправил его Степанов, лучше разбиравшийся в переменчивой номенклатуре петровских учреждений, — и хворает де у него жена, и буде он, мелник, знает, чтоб ее вылечил».

«Добро де, укажи мне двор, а я де с тобою и поеду, и посмотрю» — промолвил Никифор[99].

[97] *Токарев С. А.* Религиозные верования восточно-славянских народов XIX–XX вв. М.;Л., 1957. С. 32. О мельнике как носителе колдовской силы см.: *Померанцева Э. В.* Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам. Тарту, 1975. VII. Памяти П. Г. Богатырева. С. 91. (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 365). Совершенно ясно, что некоторые ссылки на мельников носили чисто фольклорный характер. Так, поповича Ивана Иванова обвиняли в том, что он ездил на Дивногорскую мельницу в Углицком уезде, чтобы обучаться «богомерским письмам», что сам обвиняемый начисто отрицал (РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1736 г. № 18. Л. 18, 19–19 об.)

[98] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1409. Л. 58–58 об.

[99] Там же. Л. 57 об. (показания Никиты Степанова). Здесь очень многое не договорено и нуждается в комментарии. Прежде всего, посещение мельника не связано было непосредственно с осмотром больной. Поскольку в порче подозревались домашние, мельник должен был посмотреть на дворню и выделить виновника или виновницу.

Попытка предложить свои услуги представителю властей сулила мгновенные выгоды (денежное вознаграждение или просто послабления с оброком), но связанный с ним риск был высок (не случайно, почти все колдуны и знахари, ■ которых идет речь, попали под следствие именно в связи с попыткой пользовать представителей привилегированного слоя или их приближенных). Примечательно, что в дальнейшем инициатива перешла к Никите Степанову. Около 1717 г. («и тому года с четыре») он вместе с шестью другими челобитчиками пришел к Васильеву за отписью о платеже подати. В это время пришла дворовая девка от больной жены и сказала, что та требует чтобы Васильев вышел к ней в другую горницу. «И Василей ж к тем девкиным словам избранил жену свою матерно и говорил, уже де болезнь ее мне надокучила».

Затем Васильев спросил у челобитчиков: «Знает ли де кто такова человека, чтоб кто узнал порчю и тое б жену ево вылечил от порчи?»

Тогда Степанов сказал ему: «Есть де на Десне мелник, и, чаю де, такую порчю он узнает и лечить станет»[100].

Комиссар попросил Никиту привезти к нему мельника, чтобы тот определил причину болезни его жены. Никита ездил было за мельником, но тот не поехал к комиссару. Тогда Васильев, захватив с собой двух рассыльщиков, поехал к мельнику сам. Характерно взаимное непонимание комиссара и мельника — Васильев допытывался, «признает ли» мельник «того человека кто ее испортил из домашних». Мельник держался за свою роль знахаря и предложил ■ ответ, «чтобы он камисар тое свою жену ему мелнику показал». На это Васильев выбранил его «матерно»: «Что де тебе жену мою смотрсть»[101].

Очевидно, что так раскрывать свои секреты перед представителем властей, способным в любой момент начать колдовское дело, не полагалось. Поэтому Мокеев обратился за советом к своему коллеге по ремеслу — крестьянину Степану Никитину по прозвищу Белоус, лечившему, судя по «народной молве», «младенцов от болезни грыжи». Мокеев рассказал ему, «что напал на камисара и был у него в доме, ■ что тот камисар просил ево мелника, чтоб ему показал чертей, и насилу ево мелника Бог от нево отнес».

[100] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1409. Л. 56 (допрос Никиты Степанова).
[101] Там же. Л. 61 (показания Василия Васильева), Л. 59 об. (показания Никифора Мокеева).

«И я де от того камисара видел виды, и насилу ушел», — посочувствовал Никитин[102].

Амбивалентный характер этой беседы подчеркивает и плохо поддающаяся восстановлению история списка заговоров или молитв, или «Лечебника», которые Васильев получил, или хотел получить от Мокеева. Следствию удалось установить, что, испугавшись, чтобы комиссар не взял его за недоимки на правеж, мельник пообещал отдать тетрадку с заговорами. За тетрадкой Васильев отрядил того же Степанова, попутно предупредив его: «Поезжай де ты Никита с тем мелником и возми у него, что тебе тот мелник отдаст, ■ не потеряй, а ежели де потеряеж, то я с тебя и кожу собью»[103].

На счастье мельнику, Степанов был неграмотен. Воспользовавшись этим, мельник дал ему «заговорную от ружья тетрать», поскольку другой тетради с заговорами у него якобы и не бывало[104]. Васильеву оставалось только избранить посыльного и выгнать его со двора[105]. Таким образом, мельнику удалось вывернуться, не отдав комиссару своего «Лечебника», впоследствии попавшего в руки следствия. Выпустив из своих рук опасную улику, Мокеев тем самым хорошо подготовился к следствию — теперь он мог ссылаться на «Лечебник» как на доказательство своей невинной знахарской деятельности, в то время как Васильев вынужден был объясняться в том, откуда у него тетрадь с заговорами.

На следующей ступени после мельника, совершающего осторожные наезды ■ столицу, находится деревенский колдун, решивший попытать там счастья. Таковы Евтифей Марков, Алексей Иванов и Купреян Аврамов, оговоренный по тому же делу, что ■ Никифор Мокеев. Согласно показаниям рассыльщика Луки Ларионова, дьяк Василий Васильев якобы приходил к Аврамову учиться колдовству, «чтоб доступить до царского величества, чтоб царское величество был ■ нему милостив»[106]. Аврамова искали, но не смогли разыскать. На его беду, он уже один раз успел побывать в Преображенском приказе по делу некоего Семена Меншова[107]. Подьячий Преображенского приказа Григорий Бурмин запомнил его в лицо ■ неожиданно узнал на мосту, ведшем через Болото от Все-

[102] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1409. Л. 61 (показания Никифора Мокеева).
[103] Там же. Л. 57.
[104] Там же. Л. 60.
[105] Там же. Л. 57 (допрос Никиты Степанова).
[106] Там же. Л. 99об–100 (очная ставка Луки Ларионова с Купреяном Аврамовым).
[107] Там же. Л. 89.

святского каменного моста. Аврамов был задержан, приведен ■ Преображенский приказ и 12 сентября 1721 г. допрошен.

Согласно собственному показанию, Аврамов был крестьянином села Покровского Галицкого уезда, вотчины князя Д. М. Голицына. Сначала он жил на пахотном жеребье, а около 1701 г. пришел в Москву для прокормления ■ жил на разных дворах, кормясь тем, что пас скотину. Около 1711 г. он построил себе дом в Дорогомиловской ямской слободе на наемной земле. По его собственному утверждению, «...кормитца, лечит людей от лихаратки, от францужской, от грыжи, от волосатика, от колотья воткою, травами, дает пить, а травы дает ■ питье, без наговору, а дьяка Василья Васильева он Купреян знает, потому, по призыву ево Васильеву лечил первую жену ево от животной болезни, и внутренней лихаратки, что вздувало у ней брюхо, а отчего, не знает, и давал он ей травы ж в питье без наговору ж, и было ей от того ево лакарства польза, да и самого того Василья от животной болезни лечил же, давал ему пить декокт и вылечил ж... а травы и коренья ■ вотка в склянице, которые взяты ■ Преображенский приказ, ево, Купреяновы, а имянно ■ кулке коренья, называютца одолень, действуетца им от подучей болезни, в другом кулке коренья ж безсердень, от животной болезни, да в коробочке неболшой трава слывет Егорьево копье от колотья, в бумашке коренья слывут чертополох, лечит им младенцов которые не спят по начам, и тот корень привязывает тем младенцам ■ узлу к гайтану, трава зверобой руской ■ бою, в другом узлу трава почечуйная, в третьем узлу коренья варенец, от грыжи, в том же узлу коренья слывет Петров крест, от болезни после родов женщинам, в четвертом узлу трава от грыжи ж, в белиленке семя беленовое от зубной болезни, корешок белой, елеп крепителной от проносу, в ящике коренья одолем от пуносу ж, ■ склянице четвертной вотка декопт от животной болезни и од лихаратки, какова строитца в оптеках»[108].

Конечно, Аврамов — не типичный деревенский знахарь (можно сказать, что именно поэтому он ■ попался в Преображенский приказ — у петровского сыска руки были коротки для того, чтобы поймать настоящего деревенского знахаря, покрываемого своим «миром»). Он пользует не своих соседей по деревне, а пестрое на-

[108] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1409. Л. 99–99 об. «Декохт» или «декобот», «якобот» — названия травы сарсапарель (*Сумцов Н. Ф.* О том, какие сельские поверья и обычаи в особенности вредны. Харьков, 1901. Изд. 2-е.).

селение столицы, причем репертуар используемых им средств включает и настоящие лекарства, производимые в аптеке.

Судьба Евтифея Маркова ■ чем-то похожа на судьбу Купреяна Аврамова. Выходец из Поморья, поселившийся в Москве, по собственному признанию, где-то ■ конце 1660-х гг., Евтифей Марков далеко не сразу смог продвинуться. Еще в 1682 г. он кормился нищенством. Восемь с небольшим лет он был учеником «у оптекарей руских» Федора Емельянова и Прова Семенова (видимо, акцент на том, что доктора не были иноземцами, делался из-за хорошего знакомства с уроками событий 1682 г.). К 1699 г., когда он предстал перед следствием в Преображенском приказе, он был дворником на дворе у дьяка Леонтия Клишина ■ пользовал широкий круг, к которому принадлежали и представители верхов[109]. Некоторых из них он называл специально, чтобы подчеркнуть лояльный характер своей практики — например, царского духовника Петра Васильевича, князя Михаила Юрьевича Одоевского, а также Плещеева, «а как ево зовут, не упомнит».

По версии самого Маркова, к заговорам он не прибегал — «он, Евтюшка, лечил всяких чинов людей от скорбей нутряных и от кликотных болезней теми травы и кореньи без наговору»[110]. Согласно показаниям жены Маркова, Анны Савельевой, ■ ее мужу приезжали люди и «говаривали явно о том, у ково рука или нога болит, или серце, или лом, и ■ тем болезням прашивали лекарства, а с ыными говаривал он тайно...»[111].

На несчастье Маркова, «в ызбе объявился у него под лавкою ■ черном деревянном ставце в воде образ на меди Страстные Богородицы» (сам Марков утверждал, что ставец стоял на лавке, а не под ней, ■ что он мыл образ к празднику Николая Чудотворца)[112]. Недальновидные показания жены Анны Савельевой заставили его сознаться в том, что он вместе с приходившими ■ нему заходил за занавеску, «и сняв с себя крест метал, и по тому кресту признавал, которую болезнь мочно ему лечить, за ту принимался и лечил, а которые лечить не мочно, тем отказывал, а смотрел де он на тот крест спроста, без волхованья»[113]. Метание креста Марковым —

[109] Показания Евтифея Маркова // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 760. Л. 20.
[110] Там же. Л. 20. Обвинения в том, что он будто бы давал Федору Малютину траву, чтобы торговый иноземец Иван Фрей был к нему добр, Евтифей Марков категорически отрицал (Там же. Л. 22).
[111] Там же. Л. 26.
[112] Там же. Л. 22, 24.
[113] Там же. Л. 27.

кстати, выходцем из Поморья — находит ближайшую аналогию в гадании вычегодских коми. Чтобы установить, откуда взялась болезнь или где искать пропавший скот, полагалось идти к знахарю и дать ему свой нательный крест. Тот «расположит на столе 4 хлебные крошки крестообразно по 4-м разным направлениям, нательный крест берет в руки за конец шнурка, поднимает его так, чтобы он приходился против центра крестообразной фигуры из хлебных крошек. По отношению к каждой крошке загадывает одну из 4-х возможностей применительно к данному вопросу. Сначала о причине: от Бога, от людей, от «родителей» и т. п. При этом наблюдают, в какую сторону покачнется крест, висящий в руке колдуна наподобие маятника...»[114]. Икона под лавкой и снятый с себя нательный крест, вероятно, заставили следствие задуматься, не отрекся ли Марков от Бога. Однако еще худшую службу сослужило ему знакомство с царевниной постельницей — Маркова буквально запытали в Преображенском приказе, где он умер после третьей пытки.

Крестьянин-отходник Алексей Иванов, привлеченный в качестве свидетеля по делу Маркова, в чем-то близок Зоту Грезину. Согласно его показаниям, «тому лет с тритцать сидел он в зелейном ряду в лавке у лекаря Кузнецкие слободы у Федки Емельянова года с три, а после того, отшед, жил на Кимре летом, а в зимах приходил к Москве и жил в розных местех из найму, и лечил всяких чинов людей травами от всяких нутряных и от кликотных болезней без волшепства, а с наговором никово не лечивал...».

С Марковым Алексей Иванов познакомился около 1685 г., когда они вместе лечили жен князей Михаила и Юрия Одоевского от паралича и от «животных... болезней». С 1694 г. Иванов зимами жил у Маркова по найму и без найма, летом уходя к себе в Кимры — вероятно, собирать травы[115]. Если первоначально между Марковым и Ивановым и существовало какое-то подобие отношений ученичества, то потом ученик резко превзошел наставника. Согласно переданным одним из свидетелей словам самого Евтифея Маркова, «Алешка Иванов в волшебном деле и пуще ево Евтюшки» (сам Марков утверждал, что речь шла о лекарстве и что Иванов «в том лекарстве ево Евтюшки болши знает»)[116]. Подобно Гре-

114 *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 96–97.
115 Показания Алексея Иванова // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 760. Л. 27, 28.
116 Там же. Л. 22 (показания садовника Федора Малютина). Л. 24 (показания Евтифея Маркова).

зину, Алексей Иванов вышел сухим из воды — его велено бы «свободить на поруки, чтоб ему впредь воровски с наговором травами никого не лечить»[117].

Этот коллективный портрет вполне укладывается в представления о знахарстве, собранные в ходе этнографических исследований рубежа XIX–XX вв. Согласно обследованию знахарей Самарской губернии, проведенному в 1898 г., из 59 знахарей — мужчин 43 были старше сорока пяти лет[118]. Именно столько было на момент привлечения к следствию Евтифею Маркову, если допустить, что на момент переселения в столицу ему было не менее пятнадцати лет. Принимая в расчет, что переселение Аврамова тоже вряд ли относится к более юному возрасту, получаем не менее тридцати пяти лет. Показательно и то, что часть допрошенных отрицает, а часть признает применение заговоров. Такая разница в подходе к заговору характерна и для позднейшего колдовства. Более половины тех же самарских знахарей (47 из 91) признавали использование заговоров[119]. Кроме того, не стоит и упоминать, что отрицание всякого знакомства с заговорами было самой простой защитной стратегией. Поэтому мы поступили бы опрометчиво, доверившись показаниям и разделив обвиняемых на лечивших травами знахарей и пользовавших заговорами колдунов. Как и почти все остальные критерии, этот критерий расплывчат. Поэтому трудно согласиться с попыткой Валери Кивельсон провести разницу между знахарством и колдовством — в том смысле, что обвинения в колдовстве выдвигались против знахарей[120]. Принципиальное проведение этого подхода приводит к излишнему доверию к данным колдовских дел: получается, что в случае с неподтвердившимся обвинением мы чаще всего имеем дело со знахарем, а в противоположном — с колдуном.

Наряду со знахарем, мельником и коновалом, петровское время дало принципиально новую фигуру — колдуна-солдата. По мнению У. Райана, решающую роль здесь сыграл «характер правовой системы». «Как раз новое правовое определение демонической и не-демонической магии в Артикуле воинском 1716 г. немедленно вызвало рост свидетельств демонической магии, рассматривающихся в судах, — пишет историк. — А то обстоятельство, что это опре-

117 РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 760. Л. 54
118 *Ramer Samuel C.* Traditional Healers and Peasant Culture in Russia, 1861–1917. P. 210.
119 Там же. P. 218.
120 *Kivelson Valerie.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy. P. 89.

деление дано было в кодексе военного права, одновременно с ростом числа мужчин под ружьем в царствование Петра, или с растущей полувоенной гражданской администрацией, сразу вызвало рост числа солдат и государственных служащих, обвиняемых в колдовстве»[121].

Но, во-первых, в нашем распоряжении нет колдовских дел, расследовавшихся от начала и до конца военными судами (когда они будут найдены, дискуссию можно будет продолжить). Во-вторых, Артикул воинский почти не цитируется в известных нам колдовских делах.

Представляется, что авторитет солдата в народной магической культуре обусловлен был другими факторами. Во-первых, это была сравнительно новая фигура, что автоматически повышало шансы солдата как «чужого» и в верхах, и в низах. Показательно, что первые ссылки на уроки волшебства, преподанные солдатом, относятся к 1700 г. — самому началу нашего периода (речь идет, разумеется, не о солдатах петровских полков, а еще о полках «нового строя»)[122].

Во-вторых, солдат выступает как посредник между двумя мирами. С одной стороны, он — чаще всего, бывший холоп или крестьянин, пользующийся в своей прежней среде определенным авторитетом. С другой стороны, по роду своей службы он сталкивается с чиновниками и офицерами, рассматриваясь ими как посредник, служивший связующим звеном с носителями традиционной «народной магии». Именно солдат — чаще всего тот человек, которого представители высших слоев посылают за колдуном. Например, дьяк Василий Васильев якобы посылал отставного солдата Якова Шапкина «искать в Москве колдунов»[123].

Поэтому солдат рассматривался как «знатливый» почти в любой социальной среде — будь то духовенство, бюрократическая мелкота или крестьянство. Солдат Ингерманландского полка Иван Попов пользовал распопа Петра Осипова «по прошению ево... в болезни ево по волшебной тетратке над водою шопотом наговари-

---

121 *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exception? P. 73.

122 РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 760. Л. 27 (показания Евтифея Маркова, ссылка на псковского солдата Федора Иванова).

123 Там же. Оп. 1. № 1409. Л. 9–9 об. (показания дворцового сторожа Луки Ларионова). Сам Шапкин, бывший дворовый человек вдовы Аксиньи Зиновьевой, видимо, подходил для такой роли, но подобную посылку напрочь отрицал, вынудив изветчика в конечном счете признаться в оговоре (Там же. Л. 47–47 об. — показания Шапкина от 16 июля 1721 г.; Л. 119–119 об. — показания Луки Ларионова от 21 июля 1721 г.).

вал и, наговоря, дал той воды ему испить, а осталною окатил ево Петра нагова, и окутал шубами, чтоб он Петр спотел, и говорил ему: часто де случаются тебе недуги от призору, и того те ради надлежит тебе оную тетратку списать и по ней действовать, хотя и самому»[124]. Солдат Клим Кашига «сказывал» саранскому подьячему Федору Соколову волшебные письма, которые должны были помочь ему жить «з женою своею в совете»[125]. Солдат Архангелогородского гарнизона Мина Гробов сказывал «слова» дворовому человеку Ивану Якшину в 1725–1727 гг., когда тот был денщиком при своем господине, занимавшем тогда должность архангелогородского губернатора[126]. Солдат Псковского полка Петр Тимофеев, стоявший на постое в деревне у крестьянина Лукьяна Сабурова научил его «приворотам и развратам»[127]. Как справедливо отмечает С. А. Токарев, в крестьянской среде считалось, что солдат сам «почище колдуна» и может успешно справиться с ним[128].

Понятно, что коновал, мельник или, тем более, солдат — не женские «профессии», что уже само по себе жестко ограничивало женскую компетенцию в колдовстве. Мы вынуждены отказаться и от правдоподобного, на первый взгляд, предположения о том, что тень подобного призвания падала, скажем, на солдатку или на мельничиху. Напротив, наши материалы свидетельствуют об обратном — жена не только не посвящалась в секреты профессии мужа, но и жестко отстранялась от них, ей указывалось на ее роль. Так, когда жена Маркова Анна Савельева спросила у него, «о чем он с ними шепчет, и он де ей сказывал, ты де сиди околев, то дело не твое, я де лечю и в том ответ дам, а до тебя де не дойдет»[129]. Результатом такого недоверия стало поведение Анны Савельевой на следствии — болтливая и излишне лояльная, она полностью провалила всю защитную стратегию своего мужа.

---

124 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 334. Л. 5. (допрос распопа Петра Осипова). Интересно, по справке оказалось, что такого солдата в Ингерманландском полку нет. Это еще раз доказывает, что многие ссылки на солдат или казаков носят вполне фиктивный характер и связаны с уверенностью обвиняемых в том, что последних разыскивать ни в коем случае не будут.

125 Там же. Оп. 9. 1728 г. № 168. Л. 2 об.

126 Доношение дворового человека Ивана Иванова Якшина Синоду, до 4 июня 1733 г. //РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 34. Л. 10.

127 Допрос Лукьяна Сабурова //РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1736 г. № 18. Л. 28.

128 *Токарев С. А.* Религиозные верования восточно-славянских народов XIX–XX вв. С. 34. О солдате как носителе колдовской силы см.: *Померанцева Э. В.* Рассказы о колдунах и колдовстве. С. 93.

129 РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 760. Л. 26.

То, что по данным колдовских дел XVII–XVIII вв. колдовство было до такой же степени мужским занятием, насколько кликушество — женским, является общим местом исследовательской литературы[130]. Согласно подсчетам Р. Згуты, в колдовских делах XVII в. фигурируют 59 мужчин и 40 женщин[131]. Если верить Е. Б. Смилянской, то приходится признать, что в XVIII в. имеет место определенное нарастание — на 168 мужчин пришлось 36 женщин[132]. По моим подсчетам, на 113 обвиняемых мужчин приходится 16 женщин.

Последняя тенденция тем более бросается в глаза, поскольку на рубеже веков этнографы застали прямо противоположную ситуацию. Среди лиц, определивших свою профессию как знахарство по всероссийской переписи населения в 1897 г., женщины преобладали над мужчинами. Среди 75 случаев в России и на Украине, когда то или иное лицо объявлялось колдуном или считалось колдуном (1861–1917 гг.), К. Воробец насчитывает до 70 процентов женщин, что позволяет ей говорить о «широкой феминизации колдовства и волшебства»[133].

Сама по себе подобная статистика заставляет настороженно отнестись к двум расхожим стереотипам — механическому перенесению «архаических» феноменов, наблюдаемых в ходе полевых этнографических исследований на далекое прошлое, и к восточнославянской парадигме.

Своеобразие русского колдовства становится ясным и при сравнении с Украиной. В противоположность великорусскому, украинское колдовство в это время представляется почти исключительно женским. Впечатляет один список лиц, привлеченных к колдовским делам на Украине и упомянутых только в одном документе 1735 г. — полковница Мария Танская, каплинская жительница Настасья Яковлева, шинкарка Настасья Степанова, старицкая старостиха Татьяна Михаренкова и антоновская жительница Гапка Шкаруниха, старицкая баба Акулина Драниха[134]. Во всем этом документе в качестве обвиненных, оклеветанных и свидетелей не упоминается ни одного мужчины. Невольно вспоминается заметка Коллинза о том, что на Украине колдовство — это занятие знатных женщин[135].

Таким образом, резкое противостояние «женского» украинского колдовства и «мужского» русского делает для первой половины XVIII в. затруднительным сам разговор о каком-либо восточнославянском колдовстве. Русские и украинцы только за полвека до того начали жить в одном государстве, способствовавшем не только сближению правовых традиций, но и сближению религиозных культур. В этом смысле они стали гораздо менее «разными» век спустя, когда впервые оказались в поле зрения научной этнографии. В своем исследовании украинского и русского колдовства в 1861–1917 гг. К. Воробец рассматривает их не столько как две традиции, восходящие к одним и тем же архаическим истокам, сколько как два разнородных явления, сближающиеся под воздействием контактов и последовательного взаимного обмена демонологическими представлениями[136].

Кроме того, сама подобная постановка вопроса кажется мне слишком общей. Преобладание обвиняемых-мужчин над обвиняемыми-женщинами может рассматриваться как результат действия четырех факторов:

1) преобладание мужчин среди профессиональных колдунов, причины которого мы выше попытались вскрыть;

[130] *Zguta Russell.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia. P. 1196 («преобладание мужчин над женщинами среди обвиняемых и отсутствие детей отличает эти дела от аналогичных на Западе»); *Kivelson Valerie.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy. P. 75; *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? P. 73. Встречающееся в литературе обратное утверждение может быть объяснено попыткой противопоставить колдунов-мужчин и знахарок-женщин, что наталкивается, впрочем, на большое сопротивление источников (*Zguta Russell.* Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia. P. 440).

[131] *Zguta Russell.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia. P. 1196.

[132] *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в. С. 50.

[133] *Glickman Rose L.* The Peasant Woman as Healer. P. 148–149; *Worobec Christine D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // Russian Review. Vol. 54. № 2. P. 167–168. Об этом же свидетельствуют и полевые наблюдения А. М. Астаховой, сделанные в 1920-е гг.: женщинам, обращающимся к знахаркам, приходится «таиться» от мужских насмешек. С другой стороны, женщины не знают промысловых заговоров на рыбную ловлю и «на ловлю зверей», известных мужчинам (*Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге. С. 35, 49).

[134] ПСПР. СПб., 1905. Т. IX. 1735–1737 гг. № 2887. С. 96–97 (12 июня 1735 г.).

[135] *Коллинз С.* Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне // ЧОИДР. 1846. Т. 3. Отд. III. С. 12. На это сообщение обратила внимание только Нада Бошковска (*Boskovska Nada.* Die russische Frau im 17. Jahuhundert. Köln, 1998 (Beiträge zur Geschichte Osteuropas, Bd. 24). S. 454).

[136] *Worobec Christine D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // P. 165–187. Напротив, именно последовательное проведение восточнославянской парадигмы привело к тому, что в своей работе Золтан Ковач последовательно «сплюсовал» русских колдунов с украинскими ведьмами, получив совершенно непригодную для гендерного анализа статистику (*Kovacz Zoltán.* Die Hexen in Russland // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. T. XXII. Fasc. 1–2. 1973. S. 51–87).

2) предположение ■ том, что мужчины ■ женщины чаще обращались за помощью или лечением к профессиональным колдунам-мужчинам, нежели наоборот;

3) женщины реже переписывают заговоры и пользуются ими (возможно, у них просто ниже грамотность);

4) женщины чаще доносят на мужчин, чем мужчины на женщин.

Попытаемся сначала закончить с вопросом о профессиональном колдовстве. Здесь единственной нишей для женщины оставалась родовспомогательная деятельность. За 1700–1740 гг. перед следствием предстала только одна повитуха — Устинья Иванова, приемная мать Евтифея Маркова. К 1699 г., когда она была допрошена, ей было не менее шестидесяти.

«А жонка вдова Устюжка Иванова дочь в роспросе сказала: муж ее был Иванова полку Кобыльского стрелец Ивашко Иванов и убит ■ Киеве тому больши тритцати лет, а дети два сына Тимошка да Федька убиты ж под Чигириным, а она вдовеет тому лет с тритцать и кормилась работою своею, повивала детей и лечила людей от скорбей... без наговору»[137].

Типичная знахарка и повитуха, она соответствует всем характеристикам этого типа ■ подтипа, выявленным Р. Гликман — ей не меньше сорока лет (в данном случае, за шестьдесят). Это замужняя женщина или вдова (но не старая дева). У нее должно быть несколько детей. Наконец, ее личная жизнь должна быть безупречной[138].

Все это мы видим в Устинье Ивановой. Показательно, что рассказывая в Преображенском приказе свою биографию, она как бы следует тому самоописанию, которое должно подтвердить ее компетенцию, подчеркивая свой преклонный возраст, вдовство, а также то, что ее сыновья не умерли во младенчестве, а погибли на государевой службе. С Марковым она познакомилась потому, что его жена до замужества была работницей у ее сестры, жены тяглеца Овчинной слободы (примечательно, что жена Маркова не называет при этом Устинью приемной матерью своего мужа)[139]. Кажется, что ■ сама Устинья не сразу признавалась в родстве — обладая ши-

[137] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 760. Л. 29.

[138] *Glickman Rose L.* The Peasant Woman as Healer. P. 155–157. См. также: *Levin Eve.* Childbirth in Pre-Petrine Russia // Russia's Women: Accomodation, Resistance, Transformation. Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 44–59.

[139] РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. № 760. Л. 29 (показания Устиньи Ивановой). Л. 25 (показания Анны Савельевой).

роким кругом знакомых, она просто расхваливала некоего «мужика», который живет за Москвой-рекой ■ ворожит.

Вопрос о преобладании «пользователей»-мужчин над «пользователями»-женщинами, кажется, решается сравнительно просто. Вероятно, только Р. Гликман отметила, применительно ■ «Лечебникам» или «Травникам», что «мужчины имели определенные преимущества, потому что грамотность мужчин, хотя ■ низкая ■ целом, была существенно выше, чем среди женщин»[140]. Действительно, среди 113 обвиненных ■ колдовстве мужчин было 73 грамотных и 4 неграмотных, в то время как среди 16 обвиненных женщин определенно неграмотных было трое, зато нельзя было указать ни на одну положительно грамотную.

Гораздо более сложным представляется вопрос о том, почему при абсолютном меньшинстве женщин ■ среди профессионалов, и среди их клиентов, женщины и мужчины обращаются за помощью и советом почти исключительно к мужчинам-колдунам, а не наоборот. К числу наиболее простых объяснений этого жесткого разделения относится то, что «женское» и «мужское» колдовство достаточно четко уходят своими корнями ■ традиционное половое разделение ролей, наложившееся на разделение труда в крестьянской общине. Как пишет Э. Лабови, «ритуалы, связанные с тайнами рождения, смерти, размножения и любви, в дальнейшем были шире заняты женщинами, нежели мужчинами, напротив, область благословения, лечебной магии, магии, связанной с урожаем, полями и погодой» выделяется как мужская[141].

«Поскольку повитухи и целительницы травами обычно играли ■ сельской местности лишь ограниченную специальными знаниями роль, традиция лечебной магии с самого начала рассматривалась как мужская сфера и принадлежала к управляемому мужчинами репертуару магических практик, на который они претендовали прежде всего, что опиралось, в первую очередь, на традиционное разделение ролей и создавало повседневное, отведенное мужчине поле деятельности, — пишет исследовательница. — Так, в обществе раннего нового времени мужчинам в деревенской общине отведена была охрана совместной жизни ■ общине. Именно мужчины в семье заботились о производстве и воспроизводстве, о достатке семьи и ее

[140] *Glickman Rose L.* The Peasant Woman as Healer. P. 155.

[141] *Labouvie Eva.* Männer im Hexenprozess. Zur Sozialanthropologie eines «männlichen» Verstandnisses von Magie und Hexerei // Geschichte und Gesellschaft. 1990. Bd. 16. S. 62.

членов, о продовольствии и добре, о поголовье скота, о полях, лугах и лесах. Исходя из этого, находит объяснение то кажущееся поначалу странным обстоятельство, что мужчины доминируют в магических практиках, служивших выздоровлению больных людей и животных... Напротив, забота о больных... принадлежала к сфере женской деятельности. Если прибавить сюда подачу, приготовление и заготовку продуктов, доверенные в общине женщинам, и не в последнюю очередь объясняющие их славу отравительниц и общепринятое представление о том, что они тайно приготовляют волшебные снадобья и подмешивают их к еде»[142].

Таким образом, подводит итог Э. Лабови, «пассивно и активно обладаемые мужчинами магические области и действия были гораздо сильнее, нежели у женщин, ориентированы на крестьянскую повседневность и на горизонты опыта деревенского и семейного сообщества. Таким образом, мужская магия была скорее посюсторонне ориентированной и осязаемой, нежели демонической и таинственной возможностью истолкования мира и жизненной техникой, а ее магические возможности чаще складывались из естественных, магизированных через ритуал частей и зависели скорее от земного, чем от потустороннего мира»[143].

Попробуем применить эти наблюдения к двум магическим практикам — поиску кладов и поиску утерянных или украденных вещей. В поиске утерянных вещей Э. Лабови отмечает «отчетливое преобладание предсказательниц, которые также непосредственно отвечали за находку утерянных или пропавших вещей и ценностей», причем их «заказчиками выступали почти всегда мужчины, пытавшиеся тем самым осуществить надзор за семейными ценностями и поддержание минимального благосостояния магическими средствами»[144]. Наши примеры говорят об обратном соотношении — женщины и мужчины, разыскивающие пропавшее имущество, обращаются к колдунам-мужчинам за помощью.

Когда у царевниной постельницы Ирины Федотовой Оглоблиной «девка ее, Оринка, пакратчи, бежала, и она де Ирина о той краже плакала», ей порекомендовали обратиться к уже известному Евтифею Маркову. Марков «зашед у себя в углу за завес ворожил, и вышед, сказал, будет де тебе про тое девку весть». Оглоблина не

[142] *Labouvie Eva.* Männer im Hexenprozess. S. 63.
[143] Там же. С. 64–65.
[144] Там же. С. 54–65.

преминула попутно сообщить Маркову, что «у ней же Ирины болят ноги», в ответ на что он дал ей траву для лечения[145].

Второй пример поисков утерянного не вполне предназначен для гендерного подхода, поскольку речь идет о черном духовенстве и монастырском имуществе. Игумен Симон, у которого пропали жеребенок и журавль, обратился к дьячку Никите Васильеву и просил поворожить ему жеребейками, найдутся ли они. Васильеву, который надеялся устроить своего сына в келейники к игумену, не оставалось ничего иного, как дать положительный ответ[146].

Подобное же разделение ролей — мужчина или женщина как заказчик и мужчина как исполнитель — характерно и для кладоискательства[147]. Когда стесненная в средствах царевна Екатерина Алексеевна решила поправить свое положение, ей рекомендовали обратиться к распопу Григорию Елисееву. Наряду с ним, к царевне приходил «измайловский садовник Исайко Максимов и сказывали ей про клады, да тот же Исайко к ней же царевне приваживал и иных мужиков, которые клады же знают...»[148]. Результатом кладоискательства стал масштабный процесс, задевший все окружение царевны.

Несколько иное сочетание заказчика и исполнителя нежели при царевнином дворе сложилось в 1725 г. в Угличской тюрьме. Капрал Павел Перфильев (кстати, в недавном прошлом крестьянин) обратился к тюремному сидельцу Афанасию Соколову с просьбой, «не знает ли он, Соколов, где промыслить травы такой, чтобы замки отпирались, есть де у нас такой погреб в котором лежит много казны, и никто не может без той травы того погреба отомкнуть».

[145] Показания Ирины Федотовой Оглоблиной // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 760. Л. 30.
[146] Допрос в Канцелярии на Потешном дворе дьячка Никиты Васильева, 16 декабря 1720 г. // Там же. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 82. Л. 36.
[147] Э. Лабови считает возможным выделить перелом, приходящийся на XVII в., когда женщины-кладоискательницы (считалось, что им был облегчен доступ в мир духов) оказались оттеснены на второй план мужчинами, прибегавшими к «полностью посюсторонним ритуальным действиям» — «выкапыванию разрыв-травы (Schprengwürzel), зажиганию огня на перекрестках или бросанию монет в огонь». (*Labouvie Eva.* Männer im Hexenprozess. Zur Sozialanthropologie eines «männlichen» Verstandnisses von Magie und Hexerei. S. 65). Наши материалы недостаточно представительны для столь широкого вывода, но сама по себе подобная тенденция не представляет собой ничего невозможного.
[148] *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 151. С. 616; № 169. С. 655.

Соколов ответил, «что он, Соколов, этова дела не знает, и в тюрьме никаких трав нет»[149] .

И заказчик, и исполнитель здесь мужчины — как и в следующей истории. Дьячок Никита Васильев встретился на ярмарке со знакомым ему крестьянином Нестером Ивановым, который сказал ему, «что есть де у него на примете у некоторого мужика клад…, и просил ево Никиту, чтоб он сыскал такова человека, которой бы знал тот клад вынять».

Никита Васильев сказал, что знает лишь одного такого человека — показательно, что им оказался монах Троице-Сергиева монастыря Варлаам, живший в то время на посылке в троицком селе Туме. Очевидно, Васильев сам связался с ним по поручению крестьянина, потому что именно ему Варлаам ответил, что для этого нужна особая трава, а «есть де такая трава у дьячка Данилы, а чей сын… не знает, которой живет в Суздалском уезде в селе Семеновском». Очевидно, Даниле уже порядком надоели просители, являвшиеся к нему за травой для кладов, и он сдал Иванова и Васильева вместе с Варлаамом, подав на них доношение ландрату Каратееву. Ландрат продержал их под арестом недели с четыре, но, очевидно, на этот раз все обошлось для кладоискателей сравнительно благополучно[150] . Поиском кладов и гаданием о них занимался и выпускник Славяно-греко-латинской академии Ларион Иванов, прикомандированный к Санкт-Петербургской Академии наук и сбежавший оттуда — кстати, наиболее образованный из всех известных мне обвиняемых[151] . Кажется, что в последнем случае именно последнее — предполагаемые познания Иванова — могло создавать ему дополнительный авторитет.

Показательно, что все упоминания о том, что за помощью в поисках кладов обращаются к женщинам, либо недостоверны (то есть соответствующее обращение просто не могло иметь место), либо не относятся к русским, либо и то, и другое вместе. Так обстояло дело с пленной турчанкой, жившей у стольника Никиты Спесивцева. Только она, по мнению сидевшего под арестом в Преображенском приказе Андрея Новокщенова, могла найти спрятанный в его доме клад[152] . Привлеченная к следствию, пленница не смогла

[150] Допрос в Канцелярии на Потешном дворе дьячка Никиты Васильева, 16 декабря 1720 г. // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 82. Л. 38–38 об.

[151] Там же. Оп. 1. № 411. Л. 41–41 об.

[152] Показания подьячего Петра Климонтова // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1076. Л. 5.

без толмача ответить на вопросы — тем менее вероятно, чтобы она могла «принимать» заказ. Зато у нас есть и украинская история, в достоверности которой нет никаких оснований сомневаться, и в которой гендерное распределение ролей оказывается перевернутым. Когда жительница Старых Млынов Стефанида Човпило решила откопать клад, будто бы находившийся у нее в саду, она сначала послала сына Илью к знахарю Семену Трохименко, который «хотя… показал был месце, где копать, толко ж оного скарбу на том показанном местцу не знайдено». Именно тогда некая Каленичка, в свое время бывшая кормилицей Ильи, и заявила, «что она может тот скарб вынайти», для чего Човпило должен был бы заехать к ней на хутор и привезти ее на место поисков[153] .

Возвращаясь к русским примерам, нельзя не обратить внимание на подспудно присутствующее в них представление о том, что духовный сан как-то облегчает доступ к спрятанным богатствам. Показательно, что крестьянин обращается за помощью в поиске клада к дьячку, а не наоборот, как можно было бы предположить. Активное участие священников и монахов в магических практиках требует особого объяснения.

Представители духовенства (33) составляют больше четверти обвиняемых. Галерею открывает келарь Троицы, за ним следует архимандрит, игумен, протопоп, девять священников и четыре диакона, иеродиакон, иеромонах и два монаха. Сравнительно мало представлены лишенные сана — есть лишь распоп и бывший пономарь. Особую группу риска составляли дети священнослужителей (четыре) — в силу своей грамотности, они часто оказывались вовлеченными в переписывание заговоров. Показательно, что единственный случай рецидива, известный нам вообще, также относится к духовной среде — это уже известный священник Григорий Елисеев, запрещенный в служении и сосланный по обвинению в держании заговорных писем в 1688–89 гг. Пытаясь добиться восстановления в сане и ища заступничества царевны Екатерины Алексеевны, Елисеев вновь обратился к колдовству, за что попал в Преображенский приказ и был осужден вновь[154] .

Связь обвинения в колдовстве и священного сана в России отмечена была давно — прежде всего, в силу парадоксального отличия от Запада, где антиномия ведьмы и кюре была одной из важ-

[153] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 17. 1736 г. № 438. Л. 4 об., 35.

[154] *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 159. С. 661–663, 682.

нейших для раннего Нового времени. В литературе дается несколько ее объяснений. Первое из них связано с тем, что многие представители духовенства находились под влиянием тех же суеверий, что и их паства. «Как глубоко проникало, значит, суеверие волхований ■ жизнь народа, если оно нашло себе адептов даже в клерикальном мире, между самими священниками!» — восклицал, например, Н. И. Барсов[155]. Это предположение, действительно, подтверждается — обвиняемых ■ колдовстве больше среди белого духовенства (21), нежели среди черного (6).

Второй ответ заключается ■ том, что «в Синоде последовательно разбирались лишь дела о суеверии в среде духовенства...»[156]. Но ни ■ одном из законодательных актов не указано, что Синоду подлежат только колдовские дела о лицах духовного звания — напротив, в его юрисдикцию входили колдовские дела о всех подданных Российской империи. Более того, ■ случае противоречивых показаний или доказанной вины с заподозренного священника зачастую снимали сан (а монаха расстригали), после чего обвиняемый передавался ■ руки светских властей. По сути, к этому объяснению примыкает ■ версия У. Райана: «...То обстоятельство, что в допетровское время большинство законодательных норм, имеющих отношение к магии и колдовству, относилось к церковному праву или к указам, предназначенным защитить царя, и предопределило, что другой преобладающей категорией обвиняемых стали священники, а особенно мелкое деревенское духовенство или связанные с ним лица, а также члены царского двора или администрации»[157]. Но почему тогда ссылки на это самое церковное законодательство (то есть «Кормчую») практически отсутствуют в колдовских делах XVII–XVIII вв.? И почему духовенство играет такую заметную роль ■ колдовских делах не только в XVII в., но и в петровское время, когда «Кормчая» дополнена была «Артикулом воинским»?

Недостаток подобных объяснений заключается в том, что они сконцентрированы на самом обвиняемом — лице духовного сана, опуская из внимания того, кто обращался к нему за магическими услугами, или того, кто на него донес. Обращая внимание на эти

[155] *Барсов Н. И.* К литературе об историческом значении русских народных заклинаний // Русская старина. 1893. Т. 77. Январь–март. С. 216–217.
[156] *Смилянская Е. Б.* Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII ■. в свете проблем истории общественного сознания. С. 3.
[157] *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? P. 74.

«пары», мне кажется, можно выделить три основные причины большого количества обвиняемых из среды духовенства.

Первая носит сугубо правовой характер. ■ отличие от Е. Б. Смилянской ■ У. Райана, мне кажется, что дело было не в исключительных компетенциях церковного суда и церковного права, ■ ■ их ограниченности. Неясная граница компетенции церковных и светских инстанций сама по себе порождала искус перенести дело из церковного суда в светский — порой, несмотря на очевидное беззаконие подобного шага. Таков донос бахмутских священников на своего протопопа, во время которого они хотели опереться на сочувствующего им воеводу[158]. Другой составляющей петровских колдовских процессов стал антиклерикализм, подкрепленный петровской церковной реформой (или, скорее, антиклерикализм, которому эта реформа развязала руки, дала институционные рамки).

2 ноября 1735 г. подьячий Угличской провинциальной канцелярии Никита Рачинский вместе с солдатами, подьячими и понятыми («итого человек з дватцать») приехали в Николаевский Улейминский монастырь. Не спросясь игумена, они отобрали у казначея Аарона монастырские ключи, вскрыли ими казенные кельи, а потом опечатали все монастырские бумаги. К игумену Филарету, вышедшему из церкви после вечерни, приставлен был караул. Рачинский ■ его спутники «в келью его невежеством со всяким ругателством входили ■ под неволею за пристрастием у него игумена з братиею ■ у монастырских служителей взяли своеручные скаски, чтоб из монастыря ■ в монастырь ■ никуды никаких писем не посылать и не принимать». Повод для этого вторжения дал донос ризничего иеродиакона Авраамия о том, что казначей Аарон держит у себя «еретическое писмо», поданный ■ Угличскую провинциальную канцелярию. Так дело, которое безусловно должно было бы рассматриваться в архиерейском приказе (для посылки туда уже были «скованы» и ризничий, и казначей, и другие свидетели по делу), благодаря инициативе одного из подозреваемых перенесено было в светский суд[159].

Примечательна та энергия, с которой действовали светские власти, чтобы вырвать дело из архиерейского суда — в игуменскую келью был поставлен караульный капрал, следивший, чтобы игумен ■ епископу «сам не поехал или писем каковых не послал»[160].

[158] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 312. Л. 1.
[159] Доношение Ростовского епископа Иоакима ■ Синод, 21 января 1736 г. // Там же. Оп. 17. 1736 г. № 31. Л. 1–2.
[160] Там же. Л. 6 об.

Исход этого дела нам неизвестен, но сам по себе факт жалобы ростовского епископа Иоакима в Синод свидетельствует о том, что на местном уровне дело решено не было.

Вторая причина видится мне в том, что священнослужители, даже не бывшие «суеверными», находились под определенным давлением со стороны своей паствы, видевшей в них и в колдунах взаимодополняющие величины и обращающейся к ним за сходными услугами. Здесь можно вернуться к базовой модели — как венчание невозможно без священника, так народная свадьба невозможна без колдуна, защищающего от злых сил. Показателен ложный донос курчанки Евдокии Климовой (1719 г.), которая утверждала, что для того, чтобы выдать ее замуж против ее воли, мобилизовали и священника, и колдуна. Согласно Климовой, священник Максим сам сказал поезжанам: «Дайте волхва». Когда колдуна привели, священник сказал ему: «Сделай ты нам, чтобы невеста говорила нам наше». Волхв наговорил воду, поезжане будто бы силой влили ее в рот невесте, которая затем, «в безпамятстве», и была обвенчана. На поверку этот донос оказался ложным, так что можно сказать, что он отражает не реальность, а распространенное представление о колдовстве[161]. Именно это близкое родство сакрального и магического заставляло многих прихожан искать у священнослужителей несвойственных для них услуг.

Кажется, что здесь уместно вспомнить для сравнения позднейшую народную картинку «Былие, врачующее от грехов» (в позднейшей версии известную, как «аптека духовная»). В качестве лекарств в этой «врачебнице» (аптеке) «цвет смирения», который полагается высушить постом, полить «водою слезною», подмешав «капустою благодарения»[162]. Однако, опыт подсказывает, что при умелом использовании даже аптечные снадобья можно употребить и во вред. В этом и состояла логика тех, кто не видел разницы между церковной и внецерковной практикой и упорно обращался к священнослужителям за магическими услугами.

Третья причина лежит в двойственном характере самого колдовства. Действительно, тот, кто совершает магические практики, как бы подменяет, подражает священнику. Авторитет священника,

[161] *Лебедев А. С.* Белогородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902. С. 15–16.

[162] РНБ. Отдел эстампов. Собрание А. В. Олсуфьева. Т. VIII. № 1428; *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. III. Притчи и листы духовные. СПб., 1881. № 707. С. 52.

наделенного правом литургисать, как бы отраженным светом ложился на дьяконов и дьячков, простых монахов, а заодно на детей священников (показательно, что мы часто встречаем среди обвиняемых поповичей, но никогда — жен и дочерей священников).

Наиболее ярким примером этой двойственности, амбивалентности является отношение молитвы и заговора[163]. Само по себе противопоставление молитвы-прошения и заговора-приказа — или команды — несомненно, справедливо. Но дело в том, что оно наталкивается на ряд исторических и филологических контраргументов.

Во-первых, массивное присутствие в заговорах христианской символики уже давно заставило предположить, что в основе их лежат фольклоризованные канонические и апокрифические молитвы[164].

Во-вторых, между молитвами и заговорами лежит область пересечения, которую обычно называют врачевательными или апокрифическими молитвами Называть их апокрифическими предложил И. Я. Порфирьев, потому что обычно эти молитвы не принадлежат тем, кому они приписываются — такова молитва Иоанна Златоуста «от всех уд» или молитва апостола Павла «от змию яда»[165]. Справедливость этого оспорил А. И. Алмазов, отметивший, что подобные молитвы только впоследствии были исключены из Требника, но в свое время имели «полное право гражданства среди прочих церковных молитв». Поэтому А. И. Алмазов даже предложил выделить, наряду с апокрифическими молитвами и заговорами особую группу «врачевательных молитв»[166]. В последнее время Ив Левин предложила для них новый термин — умилостивительные молитвы (supplicatory prayers)[167].

Функциональная близость подобных молитв и заговоров является общим местом в литературе. «Начинаясь по образцу церковной молитвы, апокрифическая молитва скоро теряет церковный тон и переходит в народный заговор или заклятие, а иногда и прямо на-

[163] См. подробнее: *Богданов К. А.* Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. № 3. 1991. С. 65–68.

[164] *Mansikka V. J.* Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909.

[165] *Порфирьев И. Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды VI Археологического съезда, бывшаго в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань, 1891. Т. 2. С. 1–24.

[166] *Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники) // Летопись занятий историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1896. Т. 6. С. 395–397.

[167] *Levin Eve.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia. P. 96–114.

чинается заклинаниями, какими обычно начинаются заговоры и заклятия, — писал И. Я. Порфирьев. — Составители апокрифических молитв были, конечно, люди книжные и воспитывались на церковных книгах; но ■ то же время, очевидно, далеко не были свободны от разных народных верований и хорошо знали народные языческие заговоры, ■ которых сохранились эти верования»[168]. Сходен, прежде всего, механизм действия заговора ■ апокрифической молитвы. Считается, что переписывание заговора усиливает его действенность. Точно так же, многие апокрифические молитвы переписывались на листочки ■ носились как талисманы. Одна из лечебных молитв включала предписание написать на листочке шесть особых слов и дать их больному[169].

В сборниках и требниках из Соловецкого, Кирилло-Белозерского ■ Софийского собраний, относящихся к XV–XVII вв., содержатся такие молитвы, как «Молитва над главою болящему», «Молитва от рватъвы родичьныя», «Молитва егда начнет жена родити не борзо», «Молитва над всякою болезнию рвущею», «Молитва сердцем болящему» и «Молитва от печали человеку», «Молитва ■ неприазни егда начнеть пакость творити отрочату младу» (в других сборниках она называется «Молитвою младенца ■ колыбель положити»)[170]. Размытости границ между каноническими, апокрифическими молитвами ■ заговорами способствовало и то, что заговоры часто попадали в церковные требники. Это относится, например, ■ «Молитве, егда прется вода», встречающейся в сербских рукописях, русском сборнике 1476 г. и Служебнике 1602–1603 гг.[171] Вполне близки ■ заговорам ■ «Мол[итва] нача орати землю», «Мол[итва] нача(ти) сеяти», «Молитва жать идуч на поле» (из Служебника с требником XV в.) и две аналогичные молитвы из

[168] *Порфирьев И. Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 2; *Каратыгин И. Г.* Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников, принадлежащих ■ рукописной библиотеке С.-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1877. С. 441.

[169] *Никитина С. Е.* О взаимоотношениях устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 157; *Levin Eve.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia. P. 104

[170] *Каратыгин И. Г.* Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников. С. 442–447; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 20–23.

[171] *Розанов С.* Народные заговоры ■ церковных Требниках (К истории быта и мысли) // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 31.

Требника начала XVII в., «Молитва благословити млеко егда корова снесть»[172].

Наконец, своеобразным «антизаговором» является молитва св. Киприана, предназначенная для защиты от колдовских чар и встречающаяся еще ■ Требнике Макария (1505 г.) — будущего митрополита Московского и всея Руси, а затем и в Требнике Петра Могилы[173]. Показательно, что на «Молитву святаго священномученика Киприяна» обращали внимание при обыске — например, она была изъята у игумена Пищаговской пустыни Симона, причем носила ■ рукописи характерное название «молитва на диавола»[174].

Понятно, что пытаться как-либо отнести ■ «народному православию» Макария — значительнейшего церковного деятеля XVI в., определившего собой эпоху в истории церкви, древнерусской книги и древнерусского искусства, или Петра Могилу, можно только окончательно зарапортовавшись. Ясно, что Макарий переписывал лишь то, что ■ его время было разрешено ■ рекомендовано, хотя бы потому, что именно его духовные запросы и литературные вкусы формировали нормы его времени (вспомним «Четьи-Минеи»). То же самое справедливо и для Петра Могилы. Момент, когда «добрые практики», выражаясь петровским языком, начали противопоставлять негодным, следует искать позже.

Решающую роль здесь должна была сыграть никоновская реформа, обернувшаяся не столько заменой старопечатных требников новопечатными, сколько заменой рукописных требников печатными. Общий запрет службы по рукописным книгам, последовавший в петровское время, довершил дело. С точки зрения властей батюшка с рукописным требником был виноват вдвойне, поскольку он мог служить с ним требы для старообрядцев и поскольку его со-

[172] РНБ. Софийское собр. № 1089. Л. 109 об., опубл.: *Каратыгин И. Г.* Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников. С. 442–443; *Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники). С. 420–421.

[173] *Порфирьев И. Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 14–20. Еще один интересный пример, также связанный ■ каноническими молитвами и порчей и относящийся ко второй половине XIX в., показывает, насколько постоянной была затронутая нами проблематика. ■ это время целую журнальную дискуссию вызвало одно место во второй молитве «жене повнегда родити отроча». ■ нем говорится «и соблюди, Господи [младенца и родильницу] от зависти ■ от очес призора», то есть от дурного глаза. Как показал А. И. Алмазов, это место, объявленное было суеверным, является всего лишь дословным переводом с греческого оригинала (*Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники). С. 387–389).

[174] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 82. Л. 3 об.

держание было гораздо пестрее, чем содержание печатного. Таким образом, дело было не в том, что часть священнослужителей увлеклась колдовством само государство изменило представление о колдовстве, под которое автоматически попали верные старым традициям представители духовенства.

Тем самым, никоновской реформе принадлежит в России та роль, которую, применительно к Англии, отводит Реформации Томас Киф: «Накануне Реформации католическая церковь предлагала апробированный репертуар ритуальных средств, которые должны были защищать от злых сил и вредоносной магии... Добрый христианин, ограждавший себя крестным знамением, прибегавший к святой воде и обращавшийся за помощью к священнику, вообще никогда не должен был стать жертвой колдовства. Напротив, после Реформации, протестантские проповедники убежденно утверждали обратное, а именно, что эти средства не приносят желательных результатов. Они утверждали действенность злых сил, тем самым выдавая беспомощных верующих старому врагу. В этой ситуации единственная защита заключалась в том, чтобы прибегать к обратной магии... или, еще лучше, как раз к заимствованным методам судебного преследования. Именно это привело к росту числа процессов в следующем веке. На континенте, кажется, теологи еще задолго до Реформации потеряли веру в действенность религиозных символов, поэтому процессы начались гораздо раньше...»[175].

Конечно, в последнем случае механизм был совсем другим. Протестанты критиковали католическое богослужение как «колдовство», тем самым артикулировав тему разведения религии и магии, в то время как в России главным была, как мы уже заметили, книжная справа, в ходе которой тексты изымались подчас без какой-либо дискуссии об их содержании. Поэтому, в отличие от протестантов, старообрядцы почти избежали искушения обвинить «никонианских» священнослужителей в том, что они не священнодействуют, а колдуют. Кажется, что зародыш последней мысли содержится в показании купца-старообрядца Тимофея Константинова о том, что он усмотрел в Предтеченской церкви в Казенной слободе чародейство. На допросе в Раскольнической конторе Константинов пояснил, что священник Предтеченской церкви в Казенной слободе Борис Дмитриев и диакон Василий Савин «имеют в себе дух нечистой... и затем к Божествен-

175 *Thomas Keith.* The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft // Witchcraft: Confessions and Accusations. London, 1970. P. 58.

ной службе по правилам Святых Отец служению у них кроме их чародейства быть не может...»[176]. Но это обвинение остается в своем роде совершенно одиноким.

Зато совершенно поразительна другая сторона вопроса, странным образом ускользнувшая от внимания исследователей — сами старообрядцы практически не фигурируют в колдовских делах.

В нашем распоряжении находятся всего три подобных случая. Вполне характерно первое из них. В 1722 г. при обыске у одного из беглецов с Керженца в Раменные леса Гавриила Никитина найдены были «заговорные воровские, волшебству приличные... книжицы»[177]. Сама терминология уже предполагала возможность смешения — «воровскими» можно было в равной мере называть и «заговорные», и «раскольничьи» «тетрадки» (к тому же, не все, кого называли раскольниками, действительно были старообрядцами).

В том случае, когда убежденные старообрядцы обращались к заговорам, они предпочитали выдавать их за молитвы. Именно так поступил близкий к выговцам крестьянин Сергей Михайлов, когда у него попросили вылечить младенца — написал по памяти заговор от грыжи и отдал его, сказав, «что де в том писме написаны молитвы»[178].

Расшифровать подобную таксономию помогают этнографические наблюдения. Согласно С. Е. Никитиной, «в народных культурах с сильным влиянием церковного христианства любой заговор все-таки считается грехом; как бесовские рассматриваются слова других языков или глоссолалии, входящие в текст заговора, а также неизвестные знаки в письменных заговорных текстах». Исследования в старообрядческой среде в Верхокамье показали, что колдун стоит вне общины и обращение к нему карается для «соборных» отлучением от собора (что совершенно не значит, что колдов-

176 Доношение в Синод из Духовной дикастерии, 19 марта 1730 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 11. 1730 г. № 113. Л. 1.

177 Доношение рудоискателя Антона Колмовского в Святейший Синод, 25 января 1725 г. //Там же. Оп. 6. 1725 г. № 27. Л. 1.

178 Показания Фомы Панкратьева в Тайной канцелярии, 30 января 1737 г. // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 561. Л. 8 об. Подобное же отношение к заговорам унаследовали отпочковавшиеся от старообрядчества хлысты. Так, изъятый у проходившего по делу Мещерского хлыста Григория Ефимова текст, который в деле охарактеризован как «заговорное письмо», с моей точки зрения является просто неканонической молитвой (РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 19 об. (текст). Л. 16 (доношение из Тайной канцелярии в Святейший Синод, 18 июля 1721 г.)).

ских практик нет — просто они как бы загнаны в подполье и тщательно скрываются от посторонних). «Там же, где давления церковной идеологии нет (например, в среде молокан и духоборов), все заговоры четко разделяются на молитвы (полезные) и чародейство (вредные)», — пишет С. Е. Никитина[179]. Эти параллели позволяют утверждать, что занимавшиеся колдовством старообрядцы действовали гораздо более скрытно, ■ тому же, вероятно, рассчитывая на то, что их собратья не выдадут их государству.

Тем не менее, ■ то, ■ другое не полностью объясняет слабую представленность старообрядцев в материалах колдовских дел.

Объяснение этой странной закономерности мы видим в том, что старообрядческая аккультурация берет начало ■ 1640-х гг., ■ круге идей «ревнителей благочестия». Сюда относилось и неприятие суеверий, куда были отнесены ■ колдовство, ■ народные календарные обычаи, ■ даже святочные увеселения. Стоит напомнить, что указы 1648 ■ 1653 гг. против колдовства изданы были тогда, когда правительственная политика еще не разошлась окончательно с идеалами ревнителей. Приходится отметить, что старообрядчество в смысле своего отношения ■ магии оказалось гораздо «современнее», нежели современное ему «народное православие»[180].

[179] *Никитина С. Е.* О взаимоотношениях устных и письменных форм ■ народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества). С. 156. О негативном отношении старообрядцев к колдовству см.также: *Никитина С. Е.* Жанр заговора ■ народном представлении // Этнолингвистика текста: семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 25–26.

[180] Попытку связать рост преследования колдовства с церковной реформой предприняла Валери Кивельсон. «Хотя ни один из источников о преследовании колдовства не ссылается прямо на результаты раскола, у того ■ другого была одна и та же самая религиозная и политическая почва, — пишет исследовательница. — Это была атмосфера растущей религиозности, сопровождающаяся ростом страха перед колдовством и волшебством» (*Kivelson Valerie*. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy. P. 84).

3. Кануны и братчины

В сентябре 1731 г. священник Никольской церкви Сойкинского уезда Афанасий Артемьев поставил ■ известность своего протопопа о суевериях ■ деревне Вазговичи (или Валговичи, как она иногда называется впоследствии). Ямбургский протопоп Константин Федоров, которому предстояло принимать решение об этом деле, был по-своему личностью незаурядной. Нетерпимый к церковным неисправностям, не дававший спуска старообрядцам, нашедшим убежище в Ямбургском уезде еще в его бытность шведским владением, он оставил в своих доношениях в Синод впечатляющий образ вверенного его попечению округа. Кажется, что именно Федоров впервые и положил описание суеверий на бумагу — его доношение в Санкт-Петербургское духовное правление известно нам по дословно цитирующему его синодальному протоколу: «В деревне Вазговичах, часовне, в которой де собираяся тамошние обыватели в праздничные дни молятся, и мужики простые Яков Михайлов да Нестер Никитин, при собрании народа ладоном кадят и водою не святою, но простою, в которую огарки восковых свеч гасили, как святыя иконы, так и народ кропили... при оной же часовне имеется у стены огороженой крест и две березы, к которым на Флоров день и на Воздвижениев дни, принося петухов, закалают и кровь на оной крест и на березы проливают, а головы их под крест кладут, и оных петухов у того креста и берез едят и в постныя дни и на Воздвижениев день. В... деревне Канбале имеется камень, ■ которому принося петухов, на Воздвижением день закалают и едят... При деревне ж де Валговичах, ■ близости, на поле имеется камень, у котораго на Флоров день убивают быка и едят...», — писал протопоп[181].

Не ранее, чем два года спустя в Сойкинский погост командирован поручик Иван Ушаков — тезка, ■ может быть, и дальний родственник главы Тайной канцелярии, всемогущего Андрея Ивановича Ушакова. В инструкции, выданной 22 февраля 1733 г., ему полагалось «взятков» не брать, а использовать такое средство, как

[181] ПСПР. Т. VII. С 19-го января 1730 по 23-е декабря 1732 г. СПб., 1890. № 2587. С. 511. К сожалению, источники о нем вполне фрагментарны — подлинное синодальное дело или утрачено, или никогда не существовало. Мы имеем дело ■ несколькими синодальными протоколами, составленными на основании первичной документации. См. также: *Попов Ард.* Суд ■ наказание за преступления против веры ■ нравственности по русскому праву. Казань, 1904. Ч. I. С. 362–363.

долговременный постой в домах виновных[182]. На допросе крестьяне из Валговичей показали, «что де все они чинили для того, что и деды и отцы их так творили, чая себе от Бога милости, а делали то все с простоты». Сами себя они при этом считали настоящими православными: «А благочестие де христианское у них в деревне Валговичах издревле было, и веры благочестивой не оставляли, и благочестию христианскому последуют они вси, и особливого обычая не держатся, и в церковь Божию ходят»[183].

Наличие языческих вкраплений в братчине или кануне давно обратило на себя внимание историков. Справлявшийся накануне престольного праздника народный праздник ознаменовывался варением пива, а иногда и забоем скота, после чего следовала общая трапеза. Именно это позволило Н. И. Костомарову прямо назвать братчину (канун) наследницей «языческого жертвоприношения». Более осторожен был А. Попов, связывавший ее с языческим пиром[184].

Наиболее цельную концепцию братчины дал в своей работе Д. К. Зеленин. Обратив внимание на трапезу («троецыплятницу»), справлявшуюся в женской богадельне в Хлынове в 1730-х гг., Зеленин сопоставил ее с известным по этнографическим данным обрядом. В конечном счете, Зеленин охарактеризовал троецыплятницу как языческий в своей основе обряд, затем подвергшийся христианизации, а потом новому языческому влиянию[185].

Впоследствии Д. К. Зеленин пересмотрел свою первоначальную трактовку братчины. В опубликованной в 1928 г. статье он утверждает, что восточнославянская братчина представляет собой архаический праздник сбора урожая[186]. Пытаясь приспособиться к новым реалиям, Зеленин тем самым сделал шаг в сторону понимания восточнославянского язычества и православия как «производственных культов». Это сказалось в жесткой классификации брат-

[182] ПСПР. СПб., 1898. Т. VIII. 1733–1734 гг. № 2692. С. 38–39.
[183] Там же. № 2748. С. 137.
[184] *Костомаров Н. И.* Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях // Собр. соч. СПб., 1904. Кн. 5. Т. 13. С. 360; *Попов А.* Пиры и братчины // Архив историко-юридических сведений. 1854. Т. II. Ч. 2. С. 19–41.
[185] *Зеленин Д. К.* Троецыплятница (Этнографическое исследование) // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 105–150.
[186] *Зеленин Д. К.* Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 130–136. Показательно, что эта статья появилась в сборнике, посвященном «опальному» А. И. Соболевскому, ставшем одним из последних самостоятельных проектов Академии наук перед «большим переломом».

чин — охотничьей, скотоводческой, земледельческой и пчеловодческой. Не без определенных натяжек Д. К. Зеленин интерпретирует «братскую свечу» как профессиональную братчину пчеловодов, выделяя в качестве главных составляющих обряда мед и воск. При этом Зеленин жестко и, кажется, не всегда справедливо полемизирует с В. Н. Добровольским, настаивавшим на определяющем значении свечи и света (в качестве решающего контраргумента Зеленин приводит восковой хлеб у мордвы)[187].

Воздействие поздних взглядов Д. К. Зеленина на последующих исследователей нельзя не назвать решающим. Например, когда в археологическом слое X в. в Новгороде были найдены остатки двух братчин, В. В. Седов описал их в категориях зеленинской статьи. Поскольку в первом случае сохранилось два куска воска, а во втором — бычьи черепа и кости, первая братчина оказалась пчеловодческой, а вторая — скотоводческой (при этом В. В. Седов не рискнул даже предположить, что речь идет не о восковых хлебах, а о заготовках для свеч)[188]. Почему горожане X в. были до сих пор привержены аграрным культам? Почему обрядовое жертвоприношение соседской общины (а именно о нем, судя по всему, идет речь в первом случае) было выдержано в рамках профессионального ритуала пчеловодов и скотоводов — или за этими ритуалами стояли какие-то более универсальные воззрения? Все эти закономерные вопросы остаются без ответа. То же самое можно сказать и о работе Т. С. Макашиной, которая настаивает на жертвоприношении быка (или барана) как одной из определяющих частей братчины, упуская из вида, например, сибирский или северорусский материал, в котором канун не сопровождается подобным «жертвоприношением»[189].

Иной подход наметился в работах А. В. Камкина и М. М. Громыко. По мнению А. В. Камкина, «праздник делился на две части — молитвенно-литургическую в храме и празднично-народную», причем «религиозная основа общения в крестьянский праздник поддерживалась и за порогом храма»[190]. Согласно замечанию

[187] *Зеленин Д. К.* Древне-русская братчина, как обрядовый праздник... С. 135–136.
[188] *Седов В. В.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. 1. Жертва строителей. 2. Новые материалы по языческой братчине // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1957. Вып. 68. С. 20–30; *он же.* Языческая братчина в древнем Новгороде // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1956. Вып. 65. С. 138–141.
[189] *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 91–92.
[190] *Камкин А. В.* Православная церковь на Севере России. Вологда, 1992. С. 39.

М. М. Громыко, наше видение братчины во многом зависит от позиции этнографов-наблюдателей, «уделявших наибольшее внимание застольной части обычая...» и «не ставивших перед собой задачу выяснения состояния православия в народе»[191].

Особое место среди работ последнего времени принадлежит исследованию Т. А. Бернштам. Сближая братчину с южнославянской «славой» и древнеславянской «тризной», исследовательница подмечает в них четко определенные гендерные роли. В этом смысле, можно сказать, что Т. А. Бернштам возвращается к взглядам раннего Зеленина[192].

Сама по себе эта дискуссия прямо связана с характером источников. К сожалению, известия о братчинах приходится собирать буквально по крохам. Сами по себе братчины не вызывали осуждения церкви и поэтому удостаиваются упоминания только в исключительных случаях — к каким относилась, например, реформа приходской жизни, предпринятая Афанасием Холмогорским. К 1680-м гг. полноправными распорядителями на братчинах были церковные и часовенные приказчики. Так, где-то до 1691/92 гг. приказчику Николаевской часовни деревни Наволоцкой (Шенкурская четверть Важского уезда) пришлось отдать «котел пивоварный» в приходскую церковь — «в Корбальскую волость в казну Святаго Пророка Илии». В церквях присмотр был несколько больше, но и тут крестьяне пытались сохранить принадлежности обряда за собой. В 1688 г. на приказчике церкви Преображения Ларионе Видякиных была доправлена пеня за утайку при переписи пивоварного котла и двух медных братин. В 1702 г. «котел пивоварной с трубами» занимает законное место в описи имущества церквей Верховажского посада[193].

Источники упоминают о братчинах и в связи с запретами, вызванными страхом перед драками и увечьями, которым предавались их участники. Несколько поздний пример этого содержит циркулярный указ Енисейской воеводской канцелярии от 14 марта

[191] *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 371. Ср. замечание К. В. Цеханской в том, что главным «участником» праздника была «икона, святой, которому посвящался храм (престольный праздник), молитвенное воспоминание о близких (кануны), соименных святым, а общинная свеча и совместная трапеза выступали как второстепенная часть праздника» (*Цеханская К. В.* Икона в жизни русского народа. М., 1998. С. 139).

[192] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начале XX в. Л., 1988. С. 220–221, 228.

[193] *Верюжский В.* Северно-русский приход в конце XVII века // Христианское чтение. 1905. С. 787. Прим. 166.

1771 г. В нем среди прочего сообщалось: «Неоднократно посыланными из здешней канцелярии во все присуды указами было подтверждаемо и запрещаемо, чтобы канонов и братчин отнюдь не было; но и затем оказалось, в Анциферовском присуде была варима братчина и последовало от оной посадскому Локасову от ясачнаго Вешнякова смертное убивство, за что тот ясачный Вешняков, в страх другим, и наказан кнутом, а зачинщик того варенья братчины плетьми; а чтобы и паки таковых братчин варимо не было, и во всем оныя пресеклись, определено: послать паки указы и велеть оныя братчины, страшаясь выщеписаннаго, а паче и жесточайшаго наказания, нигде не варить»[194].

Об эффективности подобного распоряжения можно судить по тому, что братчины в Сибири в конце XIX — начале XX в. описываются этнографами как абсолютно общее явление. В целом же братчина была декриминализована — внимание церковных властей она привлекала прежде всего тогда, когда языческие элементы в ней становились слишком очевидными. Именно это и определяет трудности исследования — мы описываем явление по его маргинальной части.

Вернемся к описанию событий в Копорском уезде. Помимо Вазгович, Канбалы и Хаболова — вотчин Ивана Сенявина (который, кажется, и сам подозревался в потворстве «суеверам»)[195], аналогичное «суеверие» было замечено еще в двух деревнях того же погоста — Песках и Лужицах, принадлежавших Василию Глебову[196]. Одновременно расследование затронуло еще одну деревню — Костолово, вотчину князя Владимира Долгорукова[197].

Сами по себе культы заключались в следующем. В деревне Пески «крестьяне Юрья Игнатьев с товарыщи имели под двумя дубовыми древами крест деревянный гнилой, на котором подписи не знать, и тому кресту праздновали в день святых апостол Петра и

[194] *Макаренко А. А.* Канун по сибирским селениям // Живая старина. Год XVI. 1907. Вып. 3. С. 182. Отметим другое — наряду с посадскими, чье православие в общем не вызывает сомнения, в братчине принимает участие ясачный. Участие неправославных или недавно обращенных в православие в братчинах накладывало на них особый отпечаток.

[195] ПСПР. СПб., 1898. Т. VIII. 1733–1734 гг. № 2748. С. 38–39 (22 февраля 1733 г.)

[196] Там же. № 2768. С. 169 (24 декабря 1733 г.); № 2770. С. 170–172.

[197] Там же. № 2769. С. 170–171 (24 декабря 1733 г.). Узнав о начавшемся расследовании, с донесением о «суевериях» в ряде деревень Котельского погоста Копорского уезда обратился священник Григорий Прохоров (Там же. № 2784. С. 192–193; 4 марта 1734 г.).

Павла, и варили у того креста брашнинское пиво, и, принося икону во имя Петра и Павла, и зажегши свечи, молились; и приносил тое икону один помянутой Юрья Игнатьев [...], и пивом на оной крест и на икону поливал лет с тридцать; и тое брашнинское пиво, принося от того креста в себе в дом, все тоя деревни крестьяне и посторонние у него Юрьи в доме распивали повсягодно»[198].

Кроме того, в деревне имелась деревянная часовня, построенная шесть лет тому назад. В ней Юрий Игнатьев с теми же «товарищами» на Успение и на Петра и Павла приносили масло, пироги и пиво, молились, а потом устраивали общую трапезу.

В деревне Костолово крестьяне «ко дню святого Пророка Илии били за речкою Костоловкою барана общаго, и варили брашинское пиво повсягодно, и тут же ели и пили; а к вечеру приходили они крестьяне, разстоянием от тоя деревни в пятидесяти саженях, в имевшийся обруб, в котором имелся крест дубовый с подписью и, засветя пред оной крест свечи, молились, а на другой день, брав в реке Костоле и на поле всяк по камню и обмыв, клали в тот обруб, якобы в почесть Илии Пророку». Крестьяне объясняли, что это они «чинили по старому обыкновению, как делали деды и отцы их, чая добра». Они не смогли назвать каких-либо «учителей», склонивших их к этому, и не выказали каких-либо иных церковных противностей[199].

Сходное «суеверие» было у крестьян деревни Лужицы. Крестьяне «имевшемуся тогда при той деревни кресту, которой огорожен был вересовым стоячим кольем, праздновали в день святаго Пророка Илии, и у тоя огородки били барана, и иногда и быка, и пиво брашинское повсягодно варили, и тут же ели и пили, и, приходя в ту огородку в половину дня, и засветя свечи перед крестом,

[198] ПСПР. Т. VIII. № 2768. С. 169. К делу были привлечены, помимо самого Юрия Игнатьева, крестьяне Юрий Ларионов, Трифон Андреев, Герасим Юрьев, Яков Варламов, Сидор Иванов, Козьма Игнатьев, Терентий Иванов, Филипп Андреев, Афанасий и Яков Герасимовы, Петр Юрьев, Софон Герасимов и Осип Ларионов. Все они были биты плетьми во всенародном присутствии и обязаны подпиской не возобновлять суеверия.

[199] Там же. № 2769. С. 170 (24 декабря). К делу были привлечены староста Федор Петров и крестьяне Кирилл Семенов, Леонтий Моисеев, Петр Анисимов, Василий Иванов, Влас Артемьев, Иван Васильев, Василий Моисеев. Все они были наказаны плетьми и обязаны письменной повесткой не возвращаться к «суеверию». Интересно, что один из крестьян — Савелий Лукин — был освобожден от наказания, потому что он «никаких суеверств не чинивал, и в складку на пиво солоду и на покупку барана денег никогда не давал». Это показание было подтверждено виновными на очной ставке, так что в его достоверности сомневаться не приходится (Там же. № 2769. С. 170–171).

и иконе, которая тогда стояла у того креста, всегда молились, и пивом на тот крест поливали». Другой крест имелся в самой деревне, недалеко от двора крестьянина Никиты Афанасьева. Здесь праздновали Архангелу Михаилу — ставили икону и свечи, молились, а потом поливали крест каждый своим пивом и клали часть приготовленной еды. В отличие от первого креста, здесь кланялись поодиночке, а не вместе[200].

Все «суеверия» ориентированы на литургический год. В них присутствуют и иконы, и ладан, и свечи, и даже своего рода заместитель святой воды, но только в рамках внецерковной практики.

Существуют две принципиальные возможности объяснения ритуалов, сложившихся в Сойнинском погосте. Одно из них лежит на поверхности — это полиэтничная и многоконфессиональная среда. Православные русские соседствовали здесь с православными ижорцами и лютеранами-ингерманландцами, что автоматически делало любое суеверие потенциально многослойным. Это объяснение было артикулировано уже в ходе следствия. Согласно первому из синодальных протоколов, «такое де идолопоклонение в Сойнинском погосте и во всех деревнях мало что не во всяком дворе имеется, понеже де тоя страны люди все Ижора и Чудья, и мало что не все молятся древам и каменью, чего де ради и церкви осталися без прихожан»[201]. В полном соответствии с синодальным духом, о искоренении суеверия поручено было заботиться и местным лютеранским пасторам, «которые хотя с православною великороссийскою верою не согласуют, однакож Христа Спасителя нашего Бога исповедуют»[202].

Подобное объяснение наталкивается на одно существенное препятствие. Все имена и прозвания участников, перечисленные нами выше, кажется, позволяют говорить об их русском происхож-

[200] ПСПР. Т. VIII. № 2770. С. 171 (24 декабря). К делу привлечены были Дементий и Семен Клементьевы, однако, по данным следствия, вместе с ними в «суеверии» участвовали «все крестьяне». Какую-то особую роль играл и крестьянин Тарас Юрьев, умерший в августе 1733 г., еще до начала следствия. В этом суеверии и в принесении в жертву петуха оказались виновны еще и Григорий Никитин, Никита Афанасьев, Федор Прокофьев, Иван Гаврилов, Никита Парамонов, Макар Яковлев, Яков Парамонов, Савелий Еремеев, Осип Иванов, Никита Федотов, Назар Павлов, Гаврил Семенов, Савелий Афанасьев, Евдоким Григорьев, Ульян Стефанов, Максим Прокопьев, Алексей Иванов, Ануфрий Никитин, Семен и Никита Ивановы, Анофрий Дмитриев (Там же. С. 172).

[201] Там же. СПб., 1890. Т. VII. С 19-го января 1730 по 23-е декабря 1732 г. № 2587. С. 512.

[202] Там же. С. 513.

дении, что не мешает нам говорить об «импортном» характере самих ритуалов.

Жертвоприношения, подобные описанным в материалах синодального расследования, были принадлежностью той каймы, которая как бы обрамляла христианизованный центр Русского государства, и которая со временем раздвигалась к его границам. Именно на этой подвижной «кайме» жертвоприношения встречали близкое к попустительству отношение со стороны православного духовенства (снисходительность православных миссионеров в сравнении с их западными коллегами вообще известна). Приведем пример, отстоящий от наших событий на полтора века (он относится к 1890-м гг.), но близкий типологически. В деревне Коча Чердынского уезда, населенной исключительно крестьянами-коми (согласно наблюдателю, они «говорят на своем языке, русский же язык понимают довольно плохо, да и то не все»), главным праздником был день Флора и Лавра (18 августа). В этот день здесь в часовне собиралось до нескольких тысяч человек.

«Многие из богомольцев приводили с собой быков в силу того, что если Флору и Лавру пообещать быка, то будет скотинка вестись и не будет на ней никакой хвори. Каждый год в этот праздник сюда приводятся до 70 быков в возрасте от 2 до 5 лет, посвященных названным выше святым», — отмечает современник[203].

Автор не сообщает, выставляли ли бычков в складчину, хотя трудно предположить, чтобы одного выставлял даже зажиточный крестьянский двор. Бычков забивали, после чего священник с причтом благословлял заготовленное мясо. Затем начиналось кормление, для которого бесплатно выделялась одна часть мяса. Другая складывалась в амбаре и выкупалась желающими за вознаграждение, поступившее в часовню (подчас чисто символическое), что не может не напомнить о «канунах». Конечно же, описываемый обряд глубоко вторичен — ни Флор, ни Лавр не были покровителями скота. Посвящение им скота скорее может рассматриваться как результат контаминации их культа с культами Власия или Илии.

203 *Михайлов Ап.* Жертвоприношение у христиан (Празднование дня св. Фрола и Лавра у пермяков в деревне Кочах Чердынского уезда Пермской губернии) // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. Казань, 1898. Т. XIV. Вып. 4. С. 441–444. Аналогичный обряд жертвоприношения быков и баранов, приуроченный ко дню Ильи-Пророка, зафиксирован был у коми, проживавших в Вологодской губернии в начале 1870-х гг. (*Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1–2. С. 164.).

Наблюдатель ничего не сообщает об участии русского населения в этом празднике, хотя, наверное, не преминул бы сообщить и об этом. Из «Отчета Православного миссионерского общества за 1906 год» узнаем, что «православные русские люди» участвуют в жертвоприношениях, которые устраивают манси в честь Христа, Богородицы и Николая Чудотворца (они приносят овец, телят и других животных)[204]. Кажется, что удивительная близость обрядов в Копорском уезде в 1730-х гг. и в Чердынском уезде в 1890-х гг. говорит не в пользу их общих славянских языческих корней, а в пользу принадлежности к зоне контактов русских и угро-финнов. «Ритуалы животных жертвоприношений, приуроченность их к летне-осеннему периоду, преобладание или исключительность мужского состава», по мнению Т. А. Бернштам, роднят эти праздники с обрядами угро-финнов и позволяют предположить заимствование[205].

Второе объяснение кажется менее очевидным. К XVIII в. православная традиция насчитывала на южном берегу Финского залива уже несколько веков, однако после Смуты и Столбовского мира 1617 г. православное население здесь оказалось отрезанным от метрополии. Шведские власти, ограждавшие своих подданных-лютеран драконовскими законами от перехода в православие, не обращали особого внимания на то, кто окормляет их православных подданных. Только церковный собор 1682 г. впервые поставил задачу посылки православных священников в отторгнутые русские земли. В результате православные оказались здесь максимально «расцерковленными», как бы обреченными на самодеятельность в церковной сфере. Место церкви заняла часовня или священная роща, место священника или дьякона — «мужики», подобные представшим перед следствием.

О том, какие формы это принимало, мы узнаем из написанного по совершенно другому случаю доношения того же протопопа

204 *Э. П.* О религиозном состоянии инородцев Пермской и Оренбургской епархий // Живая старина. Кн. 67. Год XVII. Вып. 3. 1908. С. 392. Отсюда и получаются выводы, подобные утверждению Т. С. Макашиной о том, что «у орловских, чердынских и соликамских пермяков, живущих в близком контакте с русскими, в конце XIX в. этот обряд (быкобой. — *А. Л.*) еще широко исполнялся на ильин день и на другие церковные праздники...» (*Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 92–93). Таким образом, следуя логике исследовательницы, коми (которых она называет пермяками) сохранили архаический восточнославянский обряд (непонятно только, почему у русского населения он прослеживается слабее).

205 *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. С. 220.

Константина Федорова. Федоров пишет, что мертвых продолжают не возить [redacted] церкви, а хоронить на «коломищах» — старых языческих кладбищах, что одни священники разрешают, а другие запрещают. По мнению протопопа, если разрешить это, «то ни един при церкви погребен будет, разве за далним разстоянием и за неудобным путем погребен кто...» (то есть, к церкви повезут, если она будет поблизости, [redacted] языческое кладбище — вдалеке)[206]. Константину Федорову вторит здесь [redacted] законно подозреваемый [redacted] «поноровке» «суеверам» Иван Сенявин. Прося не ломать часовню в Вазговичах, он резонно указывает, что престарелым крестьянам тяжело ходить за пятнадцать верст в церковь[207]. И все это происходило не на необъятных просторах Русского Севера, а [redacted] двух днях езды от новой столицы! Строго говоря, положение в Копорском уезде — именно в силу своей исключительности — является [redacted] широкой мере типичной для тех областей Российского государства, где влияние церкви не только вглубь, но и вширь оставляло желать лучшего (например, для Русского Севера или Сибири).

Кажется, что по своему религиозному смыслу «суеверия» из Сойнинского погоста были не столько языческими жертвоприношениями, принявшими некую полухристианскую форму, сколько попыткой самостоятельно, без священника «разыграть» некоторые важнейшие церковные обряды, имевшие защитный характер. Именно так было с уже упоминавшимися Михайловым и Никитиным, которые на Флора и Лавра кропили водой «святыя иконы [redacted] народ и лошадей, [redacted] ладаном кадили, и на образ святых мученик Флора и Лавра пивом поливали»[208]. Это — общеизвестная сцена окропления лошадей святой водой на Флора [redacted] Лавра, которая разыгрывалась почти в каждой русской деревне и в начале XVIII в., и два века спустя[209]. Жесткую реакцию церковных властей вызвало то, что действовали здесь «мужики» (предполагалось, что и кропили они не святой, а простой водой). Точно такой же механизм перенесения, «разыгрывания» важнейших церковных защитных ритуалов можно видеть и в поливании иконы пивом (в то время как для церковных властей это граничило с осквернением иконы).

206 ПСПР. Т. VIII. № 2727. С. 112 (18 июля 1733 г.).
207 Там же. Т. VII. № 2586. С. 512.
208 Там же. Т. VIII. № 2748. С. 138 (3 октября 1733 г.).
209 Согласно доношению суздальского епископа Варлаама, в его епархии «на день мучеников Фрола и Лавра в церквах попы святят воду и тою водою кропят у церквей лошадей» (ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722 г. № 476 (25 января 1722 г.).

Напомним, для сравнения, об известном для XVII в. обычае опускать икону на палке [redacted] чан с пивом, чтобы оно лучше сварилось[210].

Социальную природу этих ритуалов я определил бы прежде всего как корпоративную, придававшую определенную сакральную санкцию единству «мира».

Во-первых, это подтверждается тем, что каждая деревня имеет свою святыню (часовню, крест, камень). Даже очень скупые на подробности источники, находящиеся в нашем распоряжении, не дают возможности предположить, чтобы крест из Песков, на котором «подписи не знать», мог бы быть отождествлен с крестом «с подписью», стоявшим в пятидесяти саженях от Костолова или с двумя крестами из Лужиц (хотя находились эти все деревни неподалеку, и, в принципе, могли бы пользоваться одним и тем же святилищем). Совершенно очевидно, что каждый раз речь идет о новом культовом месте, которое как бы принадлежит одной определенной деревне.

Во-вторых, почти во всех случаях в обряде участвуют исключительно представители взрослой мужской части населения одной деревни — ни в один из списков виновных не попал чужак. Кажется, единственным исключением среди этих мужских культов стало почитание «камня дикого серого» в Лужицах, стоявшего у берега реки Лужицы. Сюда на Филиппово заговенье (14 ноября) приходили крестьянские дети от четырех до десяти лет, «приносили ежегодно по петуху, и, отрубя голову, бросали на оной камень. А петуха, сварив, ели у того же камня одни малолетныя; а тех петухов давали они крестьяне по очереди подворно; [redacted] то чинили изстари по сей же 733-й год». О происхождении этого обряда крестьяне Дементий [redacted] Семен Клементьевы показали, что, по словам их деда, крестьянина той же деревни Михаила Кириллова, умершего с полвека назад, они слышали, «что петухов к помянутому камню стали носить того ради, что тот камень в летния времена, в котором году петуха не принесут и головы на тот камень не бросят, малых ребят [redacted] скот топит»[211].

Отсутствию женщин или чужих на братчинах способствовало не только то, что они часто справлялись вдали от самой деревни.

210 *Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Введение, перевод, примечания и указатель А. М. Ловягина. СПб., 1906. С. 317. Об этнографических параллелях к этому известию см.: *Ebbinghaus A.* Die Altrussischen Marienikonen-Legenden. Wiesbaden, 1991. S. 10–11.
211 ПСРП. Т. VIII. № 2770. С. 171–172 (24 декабря 1733 г.).

Внимательно перечитав документы синодального следствия, убеждаешься, что праздники практически везде совпадают. И в Вазговичах, и в Канбале, и в Хаболове праздновали на Воздвижение — очень хочется предположить, что это храмовый праздник прихода, объединявшего в свое время все эти три деревни, но потом «опустившийся» на часовенный уровень. Илью-Пророка праздновали в Хаболове, Костолове в Лужицах. Особые праздники были только в Вазговичах (Флор и Лавр), Хаболове (Георгий), Песках (Петр и Павел), Лужицах (Архангел Михаил)[212]. В результате, недействительной оставалась модель, при которой крестьяне ходили на соседскую братчину, а потом принимали соседей на своих, повсеместно фиксируемая позднейшими этнографическими наблюдениями. Такая братчина, действительно, принимала размытый характер «праздника» вообще, в то время как описанная выше имела подчеркнуто сакральный, хотя и не всегда христианский характер.

Не случайно, что традиции братчины, в которой находила свое выражение та или иная общность, прослеживаются и там, где нет крестьянского «мира», считающегося в историографии ее главной и единственной подосновой. Это монастырская «братчина» и «братчина» на посаде.

Примером первой представляет собой храмовый праздник, справлявшийся в Николаевской Пищаговской пустыни. Согласно показаниям самого игумена Симона, на день Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа), «которому изстари в том монастыре бывает празднество и съезжаютца к той пустыне всяких чинов люди многонародно и бывает в тот день у той пустыни и ярмонка»[213]. Его свидетельство оспорил дьячок Федор Гаврилов, утверждавший, что на этот день собирается множество богомольцев, «и бывает при том монастыре продажа в тот день от овощей яблоков, и пряников, и калачей, а ярмонок никогда в тот день не бывает...»[214].

На праздник в 1720 г. в келье у игумена Симона собрались, помимо уже упомянутого дьячка Федора Гаврилова, священник Михаил из села Новоселок, принадлежавшего казненному Степану Глебову, дьякон Василий, жена крестового священника Михаила, вдова Дарья Заломова, монахиня Шидловская, винный подрядчик Максим Кувалдин, его односельчане Иван Савинов, Гаврило Володимеров, Иван Гусев, Иван Капустин и еще двое крестьян. После

[212] ПСРП. Т. VIII. № 2748. С. 138 (3 октября 1733 г.).
[213] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 82. Л. 11–11 об.
[214] Там же. Л. 11–11 об., 14.

того, как это пестрое общество отобедало, игумен Симон, выйдя в сени, сказал, «что он их с пивом проводит за монастырь», на что гости ответили ему, «чтоб он в том не изволил трудитца». Далее свидетельства источников расходятся — по одним показаниям, Симон вернулся от крыльца назад, по другим — «провожал их за монастырь с пивом...»[215]. Если последнее показание верно, то мы имеем перед собой любопытный пример того, как представитель черного духовенства «смоделировал» для крестьянской части своих гостей понятный и известный им обычай — «братчинное» пиво в канун или в день храмового праздника. Конечно, о каком-то религиозном содержании обряда говорить не приходится — перед нами вполне светское пиршество (падение нравственности в Пищаговской пустыни вообще вызвало особое внимание церковного следствия). Тем не менее, показательно, что устройство праздника не опирается на местную деревенскую традицию.

Еще более интересный пример представляет собой «братчина» в день поминовения юродивого Онуфрия в Романове. Предоставим слово епархиальному отчету о «суевериях»: «Во граде Романове при церкви Преображения Господня на монастыре имеется часовня, построенная романовцами посадскими людми... в которой поставлена деревянная гробница... и в стене тоя часовни при всходе на белом камне вырезана летопись таковая: «лета 7177-го (1668. — *А. Л.*) сентября 2-го дня преставися раб Божий Анофрий Христа ради юродивый», на который день преставления по прозбе от Романовской ратуши в показанной часовне при многом собрании того града Романова всяких чинов людей при показанной гробнице града Романова всех церквей священнослужителми с причетники по отпуске святыя литоргии соборне совершаемы были панихиды, и по совершении оной как про священно — и церковнослужителей, так и протчих того града обывателей, про воеводу, и приказных, и градских бурмистров, и первостатейных посадских людей для поминовения онаго Анофрия от Романовской ратуши приуготовлялся обед, и приношен был к употреблению означенной Преображенской церкви в паперть от рыбных снедей студеного ястия, при котором обеде и вино от оной ратуши приуготовляемое употребляли»[216].

Это сообщение тем более интересно, поскольку мы не знаем примеров «братчин», праздновавшихся в честь отечественных под-

[215] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Л. 11–11 об., 14–14 об.
[216] Экстракт, поданный из Ростовской епархии в Святейший Синод, 15 апреля 1741 г. // РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 1. № 1701. Л. 12 об.–13.

вижников — здесь же братчина празднуется в честь не канонизированного, но почитаемого народом угодника (что сочетается и с другими формами народного почитания[217]). Показательно, как быстро органы посадского самоуправления переняли себе заботу об организации сакрального пространства города. К сожалению, этнографические аналоги романовскому студню мне неизвестны, поэтому смысл, вкладываемый в это блюдо, не совсем понятен.

Важным атрибутом братчины или кануна могла быть большая свеча, которая иногда рассматривается этнографами как вполне самостоятельный обряд. Ее сущность заключалась в том, что свеча по году хранится в каждом доме, пока не обойдет всей деревни[218]. Обряд большой свечи зафиксирован во второй половине XIX в. в ряде уездов Калужской, Черниговской, Смоленской и Могилевской губерний[219].

Обычно такая свеча ставилась миром, причем все дворохозяева должны были жертвовать на нее необходимые воск, лен, полотно и, в конечном счете, деньги[220]. Поэтому попытки сбора на «большую свечу» в городе, где обычно просили только деньги, можно рассматривать как остаток этого обряда[221]. В городе, где вчерашний деревенский житель был предоставлен самому себе, сбор на нее проводился на людном месте. 27 мая 1732 г. в Петербурге пойман был пономарский сын Иван Никитин, собиравший на Сытном рынке деньги на свечу в три фунта. Никитин объяснил, что он «обещал» поставить эту свечу в Троицком соборе «на праздник Живоначалныя Троицы». Свеча обошлась ему в 66 копеек, но, «понеже он сам собою скуден, того ради хотел было во оную цену что можно собрать от доброхотных подателей». Собрать ему удалось толь-

[217] Так, в 1739 г. «из той же часовни якобы мнимой каковой ради пользы от многих брана была земля» (Доношение управителя Романовской духовной конторы священника Воскресенской церкви Алексия в Ростовский архиерейский дом // Там же. Л. 8 об.).

[218] *Зеленин Д. К.* Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая. С. 135–136.

[219] *Островский А. Б.* Братская свеча в сельском приходе XIX в. // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского. СПб., 1998. С. 222.

[220] Ср. пример сбора денег: *Сцепуржинский И.* Братская свеча (этнографический очерк) // Странник. 1877. Т. I. Январь. С. 150 (деревня Гоенка Минской губ.).

[221] Ср. вопрос об обычае рыбаков складываться на «большую свечу» перед образом Св. Николая в программе В. Н. Тенишева — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 414.

ко сорок копеек, после этого его задержал солдат Преображенского полка Козьма Лукьянов. После того, как солдат с пономарским сыном «из тех денег несколько с ним пропили на вине и на пиве», первый доставил второго в Санкт-Петербургское духовное правление, где тот и был допрошен[222].

Сама фигура Ивана Никитина очень характерна. Человек старшего поколения (65 лет от роду, то есть примерно 1667 года рождения), он был в описываемое время «стар и дряхл». Несмотря на происхождение, он был «грамоте не обучен». Никитин сначала «пахал церковную землю», а затем, за семь лет до описываемых событий, переехал в Петербург и поселился в доме троицкого протопопа (чем также можно объяснить происхождение его «обещания»). При этом было бы недальновидно рассматривать Никитина исключительно как человека, живущего в старой социальной среде — по предыдущему делу, заведенному на него в связи с утерей паспорта, за него поручились четыре ученика Академической типографии[223].

К сожалению, совершенно неясным остается социальное лицо людей, которые в июле 1739 г. в Москве, «ходя по улицам, всенародно носят с собою превеликую восковую свещу, собирая от народа денги якобы на празник Святаго Пророка Илии». Архимандрит Высокопетровского монастыря Пахомий приказал служителям Московской синодальной канцелярии задержать их, но те бежали, бросив свечу. На свече при осмотре была обнаружена надпись, что свечу предполагают поставить на праздник в церковь Ильи-Пророка на Воронцовом поле. Естественно, что допрошенный по этому поводу священник этой церкви пребывал в полном неведении об этих сборах, то есть мы опять-таки имеем дело с инициативой мирян[224].

В обоих случаях — при несопоставимости данных, подробных в первом случае и скудных во втором — просматривается один и тот же обычай. Сборы на «большую свечу» приурочены были к

[222] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 167. Л. 10 об.–11. В результате к моменту допроса у Никитина осталось всего 12 копеек.

[223] Там же. Л. 1, 4, 4 об., 10–10 об.

[224] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1739 г. № 481. Л. 1–1 об. Показательно, что власти действовали строго по правилам — годом раньше московскому смотрителю благочиния предписано было следить за тем, чтобы «суеверныя ханжи... с образами и с большими свечами... ходя по улицам и по дворам и на торжищах, а наипаче во время божественныя службы в церквах святых в особливыя будто местныя годовыя храмовым в церкви празднуемым святым свечи собрания... отнюдь не чинили...» (ПСПР. СПб., 1911. Т. X. 1738 — 24 ноября 1741 г. № 3338. С. 168. (1738 г.)).

престольному празднику, причем праздник этот — как раз один из самых популярных среди канунов по этнографическим данным — Троица и Илья-Пророк.

Таким образом, братчины и связанные с ними обряды являлись не только выражением народной рецепции церковного календаря. Вместе с календарными обрядами, они воплощали неразрывное единство индивидуума и общины, «мира» в сакральном пространстве. Церковный раскол, приведший к интериоризации религиозных ценностей, стал первым шагом к тому, что в «народном православии» все более и более заметное проявление рядом с ними начинают проявления индивидуальной религиозности. «Принцип личной веры определил одну из типологических особенностей бытового православия рубежа XIX–XX вв., — пишет Л. А. Тульцева. — Это выразилось в том, что все разнообразие религиозной жизни начинает концентрироваться в семье... По сравнению с предшествующими эпохами, когда в системе бытового православия основное место принадлежало общинно-родовым культам и в первую очередь комплексу календарно-аграрной обрядности, на рубеже XIX–XX вв. на первое место выдвигается круг собственно семейно-бытовых религиозных обрядов». Среди последних исследовательница на первом месте называет родинные и крестинные обычаи, свадебный и похоронно-поминальный циклы[225]. Именно с успехом церкви, поставившей под свой контроль последние, и связаны были основные результаты внутренней христианизации XVII в.

[225] *Тульцева Л. А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы) // Советская этнография. 1978. № 3. С. 45.

4. Переходные обряды

В то время, как верхи древнерусского общества были христианизированы сравнительно быстро, христианизация основной массы населения страны растянулась на века. «Христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.» — писал Е. В. Аничков[226]. Можно только согласиться с В. Г. Власовым, утверждающим, что решающий перелом в христианизации русского крестьянства был достигнут в XVI в. (исследователь связывает это со стремлением сельских и «пригородских» священников отделиться от городских соборов в Пскове, а также с тем, что в это время были прославлены первые русские святые — выходцы из крестьян)[227].

Кажется, что к XVII в. церкви удалось добиться христианизации важнейших «переходных обрядов» (rites de passage), если следовать терминологии А. ван Геннепа, — то есть тех обрядов, которые «сопровождают переход из одного состояния в другое и из одного мира (космоса или социума) в другой». Эти обряды делятся в свою очередь на «обряды отделения» (rites de séparation), «маргинальные обряды» (rites de marge) и «обряды приема» (rites d'agregation). Если в похоронной обрядности доминируют обряды отделения, в брачной — обряды приема, то «маргинальные обряды» играют роль при беременности, помолвке или инициации[228]. Иначе говоря, если крещение становится просто «актом приема новорожденного в общину», используя крылатое выражение Д. К. Зеленина[229], брак обязательно освящается церковным венчанием, а отпевание и похороны на церковном кладбище становятся всеобщими, то можно говорить о том, что церковь взяла под свой контроль основные «переходные обряды».

Источники свидетельствуют о высоком «спросе» на крещение. Об одном из многих прихожан, заинтересованном в скорейшем крещении своего младенца — видимо, одном из первых лиц в Борисоглебской слободе под Ростовом, сообщает жалоба священника Воскресенской церкви известному епископу Досифею. Согласно священнику, посадский человек Стефан Кудрин «приходил к нам во святую

[226] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 306.
[227] *Власов В. Г.* Христианизация русских крестьян // Советская этнография. 1988. № 3. С. 5–7.
[228] *Gennep Arnold van.* Les rites de passage. Paris, 1981. P.13–14.
[229] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 323.

Божию церковь после вечерняго пения и говорил нам, чтоб ему младенца окрестили». Церковники предложили ему, чтобы он принес младенца утром перед литургией — «чтоб ево, окрестя, ■ причастить святых тайн». Однако Кудрин не согласился с этим предложением, а вместо этого устроил в церкви «мятеж и шум великой».

«Я де вашего владыки не боюся, — кричал Кудрин, — я де доеду ■ Ростов, вам ли будет говорити со мною».

При этом он поносил церковников «всякими пустошными словами» и похвалялся «богатством и денгами»[230]. Очевидно, что в основе поведения Кудрина лежал ■ страх перед тем, чтобы ребенок не умер некрещеным, и представление ■ новорожденном как о «вдвойне нечистом», «чертенке», о котором пишет Д. К. Зеленин[231]. Только актом крещения новорожденный становится своим ■ социальном смысле — и ■ семье, и ■ общине[232]. Показательно, что

230 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 137. Л. 109.

231 *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 327.

232 Зато обязательное ■ церковной точки зрения молитвование роженицы не пользовалось таким же однозначным «спросом» (что ■ общем, может свидетельствовать ■ том, что предпочтителен был нецерковный обряд очищения роженицы, связанный ■ прощанием с повитухой). Другое доношение священника из той же Борисоглебской слободы свидетельствует ■ том, что «многие родильницы родильною молитвою не очищаются и новокрещеных младенцов ко святом причастию не приносят, а исправити их мне мочи нет, понеже ни в чем не слушают и чинятся противны» (РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 137. Л. 105–105 об. (1714 г.)). Напротив, отказ не только от молитвования, но и от крещения явно свидетельствовал ■ старообрядчестве. Так, согласно донесению священника Матвея Никитина ■ Крестецкого Яма, жены ямщиков, тесно связанных со «старой верой», «после рождения младенцев четыредесятныя молитвы не берут, и младенцев крестят не самоохотно, а с его, попова, принуждения» (Описание документов ■ дел, хранящихся ■ архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1868. Т. I (1542–1721). № 260. С. 265 (1721 г.)). Молитвовать роженицу полагалось на дому. Трудность состояла лишь в том, что церковь подчас находилась слишком далеко от верующей ■ младенца, так что не каждый священник стремился добраться ■ ним, чтобы молитвовать роженицу ■ наречь имя. Так, священник Емельян Семенов обвинялся в том, что «когда случаютца болящия ■ рожсницы, ■ к нему попу для исполнения оных треб в дом ево ходят ■ для исповеди ■ молитвы ево зовут, ■ он де поп к тем болящим и роженицам не ходит». За это дворовые и крестьяне подали на него явочное прошение ■ духовное правление, в котором утверждали, опираясь на описанный ниже литературный стереотип, что «многия от непотреб ево помирают без исповеди ■ бес причастия Святых Таин, а рожаницы многия бывают без молитвы по неделе и более». Для того, чтобы избежать этого, придуман был заменитель — дача молитвы «в шапку» (посредник между священником ■ роженицей как бы переносил в шапке молитву иногда за много верст). Уже в инструкции митрополита Белгородского Авраамия (1684–1702 гг.) содержится строгое запрещение давать молитвы родильницам и нарекать имена заочно. Всеобщий запрет «молитвы... в шапку давать» сформулирован был «Духовным регламентом». Однако ■ после него упоминания ■ подобной практике не так уж редки — последние из них относятся к началу нашего века (РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1739 г. № 539. Л. 1,3; Лебедев А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902 С. 8; ПСПР. СПб., 1879. Т. I. 1721. Изд. 2-е. № 1. С. 8; *Голубинский Е.* О реформе в быте русской церкви. М., 1913. С. 74. Прим.1).

источники не упоминают о первом опоясывании или первой стрижке ребенка — или другом нецерковном по происхождению обряде, способном «конкурировать» с крещением в его значении «обряда приема». Напротив, источники свидетельствуют об общей убежденности в том, что все должны быть крещены ■ ■ самом раннем возрасте.

Именно поэтому такой травмой и таким диссонансом должны были служить для наблюдателей старообрядческие «перекрещивания» взрослых людей. Примечательна реакция Ивана Посошкова, с возмущением пишущего о том, что в 1709 г. беспоповцы перекрестили тридцатилетнего православного[233]. Неясно, что здесь было наиболее неприемлемым для него — сам факт «перекрещивания», или то, что речь шла о совершеннолетнем (здесь я напомнил бы об очень важном замечании А. ван Геннепа о том, что чин крещения свидетельствует о том, что обряд был первоначально ориентирован на взрослых людей, но потом, с быстрым распространением христианства, превратился в «детский» по своему предназначению[234]).

Церковный раскол как бы «сбил» показатели христианизации, поскольку внушительная часть населения «вдруг» оказалась противопоставленной церкви (конечно, с церковной точки зрения, поскольку с точки зрения старообрядческого начальства только они ■ были христианами). Поэтому историку стоит сугубо осторожно относиться ко всяческим упоминаниям о совершеннолетних некрещеных людях, относящихся ко времени после раскола. В каждом подобном случае речь может идти о человеке, получившем старообрядческое крещение. Именно ■ подобных категориях описывал свое положение Родион Михайлов — сын ямщика из Крестецкого Яма, объявивший в своем доношении епископу Аарону, «что он, Родион, в совершенном уже возрасте обретающийся ■ законную жену имеющий, никаковым священником не крещен, но отеческия ради противности некаким от развратников мирским человеком крещен, чего для ■ совершенного крещения требовал, которого по правильному разсуждению ■ том 718 году и сподоблен»[235]. Если на минуту убрать вторую половину фразы, то получится признание, подобное тем, которые порой приводили интерпретаторов к выводу ■ существовании в новое время настоящих «язычников» или «двоеверцев». Между тем, мне в ходе просмотра дел не встретилось ни одно лицо, которое положительно утверждало бы, что никогда не было

233 *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Редакция полная. Издал А. Царевский. Казань, 1895. Вып. 1. С. 374.

234 *Геннеп А.* Van. Les rites de passage. P. 133.

235 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 74. Л. 136.

крещено, хотя многие не могли сказать, когда и кем они были крещены.

Вообще, ламентации о том, что дети остаются некрещеными, браки не венчаются, ■ умерших не отпевают, принадлежат к излюбленным штампам архиерейской риторики ■ применяются тогда и там, когда следует что-либо испросить или создать представление о том, как не должно быть. В силу своей строгой стереотипности, эти жалобы вряд ли отражают реальность. Так, ■ своем письме Петру митрополит Иов, настаивая на необходимости рукоположения новых ставленников, писал: «Иначе во многих местех дальних епархии моея премнозии христиане без иерея якоже отъидоша сея жизни без таинств святыя нашея Церкве, и во грядущее время такожде отъидут: о нем же мы слово воздадим страшному Судии»[236]. В инструкции московскому смотрителю благочиния полагалось смотреть за тем, «и роженицы не бывают ли без молитв долговременно, и младенцы без крещения, а великовозрастные без покаяния не помирают ли, и к браковенчанию приезжающие многое время у церквей не стоят ли...»[237].

Для совершения таинства крещения сам младенец ■ роженица должны были быть доставлены ■ церковь. Впрочем, присутствие самой матери, как ■ отца ребенка ■ церкви во время обряда считалось нежелательным — очевидно, ■ связи с тем, что он также считался «нечистым, оскверненным»[238]. Везти новорожденного в церковь, особенно, если она находилась за несколько верст, связано было с определенным риском. Выход — также неканонический — был найден в том, что священники, очевидно, за дополнительное вознаграждение, «крестят не в церкви, но ■ деревнях ближних, не только ■ дальних»[239]. Тем самым православная практика незаметно сближалась со старообрядческой, где изба была местом совершения таинств, что и вызвало достаточно резкую реакцию со стороны Синода.

Ситуация, при которой до церкви было далеко, а новорожденный казался слабым и мог не дожить до церковного таинства, ставила на очередь мирское крещение. Последнее, допускавшееся ■ крайних случаях церковным учением, в XVII в. стало одной из основ старообрядческого учения о таинствах. Поэтому уже ■ первой половине XVIII в. крайне трудно сказать о том, где речь идет о старообрядческом крещении, а где — о православном мирском. Так было, например, с Иваном Титовым, который «кресты на оных детей своих надел... собою, обще з женою..., простотою своею»[240]. Собственно говоря, разница между мирским и старообрядческим крещением становится заметной только тогда, когда для крещения приглашался кто-то со стороны.

Здесь показателен пример олонецкого крестьянина Вавилы Юрьева. Лопский погост, ■ котором жил Вавила Юрьев, находился ■ сфере влияния Выга. Отсюда двойственность церковных ориентаций — большинство допрошенных по этому делу записывались в раскол, затем возвращались в православие. Согласно показаниям самого Юрьева, когда у него родилась дочь, он «священника де для дачи молитвы не призвал за дальностию, что от оного погоста священник имеется верстах во сте» (впоследствии было уточнено, что не ■ ста, ■ всего в семидесяти, но, тем не менее, «вешнее время» и распутица делают этот аргумент вполне убедительным)[241]. Вместо этого он пошел к записному раскольнику Никите Васильеву, «и спросил у того Васильева, как оной ево дочери дать имя, и оной де Никита велел той ево дочери дать имя Авдотьею». Через полгода после этого Авдотья была крещена православным священником, и вся история была бы тем самым исчерпана, если бы не донос ее отца, решившего рассказать о происшедшем[242].

В результате, если всецело полагаться на Вавилу Юрьева, получается, что его дочь была молитвована старообрядческим наставником, а крещена православным священником. Однако сам Никита Васильев утверждал, что в свое время был записан в старообрядчество ошибочно, вот уже десять лет как присоединился к православию, ■ вообще не давал имени дочери Юрьева, а только посовето-

[236] *Чистович И. А.* Новгородский митрополит Иов. Жизнь его ■ переписка ■ разными лицами // Странник. 1861. Т. I. С. 81 (1707 г.).

[237] ПСПР. СПб., 1911. Т. X. 1738 — 24 ноября 1741 гг. № 3338. С. 169 (1738 г.).

[238] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 323. Показательно, что этот обычай соблюдался даже в императорской семье — во время крещения Иоанна Антоновича его отец, принц Антон-Ульрих Брауншвейгский, оставался ■ передней, «потому что по русскому обычаю отец не смеет присутствовать при таинстве крещения». Впрочем, здесь возможна и двойная логика — во время крещения будущего императора в православие не стоило еще раз напоминать, что его отцом был лютеранин (*Трегубов С.* Религиозный быт русских и состояние духовенства ■ XVIII в. по мемуарам иностранцев. Киев, 1884. С. 34).

[239] Доношение ямбургского протопопа Константина Федорова // ПСПР. Т. VIII. № 2727. С. 113 (4 июня 1733 г.). Там же сообщается, что при крещении многих младенцев вместе освящают только ведро воды для первого, ■ для крещения остальных смешивают освященную с неосвященной водой, что было также безусловно осуждено Синодом.

[240] Допрос крестьянина Ивана Титова // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 8 об.

[241] Там же. Л. 1 об., 10, 11.

[242] Там же. Оп. 21. 1740 г. № 552. Л. 1 об.

вал назвать ее по святцам Авдотьей[243]. Не совсем понятным остается аргумент Юрьева о том, что «онос де к Васильеву для наречения имяни хождение он учинил того ради, что он Вавила слыдочери имяни хождение он учинил того ради, что он Вавила слыхал от людей, а от кого имянно не упомнит, что помянутый Васильев рожденным младенцам имяна нарекает»[244]. Неясно, видел ли Юрьев в Васильеве старообрядческого наставника, которым тот на самом деле не был, или рассматривал его как заместителя священника, в силу «простоты», на которую обычно ссылались в таких случаях провинившиеся. Побег Юрьева из Комиссии о выгорецких и олонецких раскольниках прервал это интересное расследование — разыскать его не представлялось возможным, потому что рядом с его домом был стан разбойников и беглых солдат.

Однако существует и крайне серьезное различие, позволяющее противопоставить православное и старообрядческое крещение. Оно связано с крестинами. Надо сказать, что сам по себе институт крестных родителей был уступкой народному православию. В противоположность канонической норме, требующей только одного восприемника, одного пола с младенцем, пара восприемников была закреплена в XVII в. [redacted] «Требнике» и [redacted] «Кормчей книге», как аналог плотским родителям[245]. Важнейшим обрядом, в котором участвуют крестные, является крестинный обед, на который стараются созвать всю общину. В противоположность этому, тайный характер старообрядческого крещения приводил к тому, «что у тех расколщиков, чтоб звать на крестины или на похороны такого поверия не бывает»[246]. Тем самым, сохраняя церковную форму, крещение лишалось у старообрядцев инкорпоративной оболочки, приданной ему «народным православием».

К сожалению, данные источников о духовном родстве носят однобокий характер — мы узнаем о взаимоотношениях крестных и их духовных детей гораздо больше, чем [redacted] самом кумовстве. Дело в том, что вопрос о крестном и крестной был типовым для тех допрашиваемых, в православии которых возникали сомнения. Отсюда определенная однобокость наших сведений — те, кто получали православное крещение «для вида», при этом тайно исповедуя старо-

[243] Допрос Никиты Васильева в Синоде, 24 января 1741 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 21. 1740 г. № 552. Л. 15, 17 об.
[244] Допрос Вавилы Юрьева в Синоде, [redacted] января 1741 г. //Там же. Л. 9.
[245] *Листова Т. А.* Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография. 1991. № 2. С. 39.
[246] Допрос Софрона Алексеева //РГИА. Ф. 796. Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 2 об.

обрядчество, вряд ли придавали большое значение образующимся на его основе узам духовного родства. Тем не менее, даже на довольно однообразном фоне из упоминаний имен [redacted] прозваний крестных встречаются сведения, позволявшие утверждать, что крестные родители играли какую-то роль [redacted] жизни крестника. Так например, стрелецкая жена Лукерья Кондратьева, обвиненная в том, что «извергла» Святые Тайны, не просто назвала имена крестных, но и подчеркнула, что она «тех восприемников знала»[247].

С другой стороны, скудость упоминаний об одном очень важном для народного православия института — «кумовстве», связана с тем, что вопрос о том, кто кому приходился кумом или кумой, возникал только [redacted] связи с подозрением, что родители не намечали православного крещения для своих детей. Показательно, что кумовство было реальным отношением даже тогда, когда сама принадлежность [redacted] церкви была некрепкой или подвергалась сомнению. Так, обратившийся к православию крестьянин Софрон Алексеев смог назвать восприемника и восприемницу при крещении своего сына (правда, речь шла о событии двухлетней давности)[248]. Еще более показателен поступок крестьянина Семена Никифорова, пригласившего для своих старших дочерей, Аксиньи и Мавры, одних и тех же восприемников. Это позволяет предположить, что он действовал [redacted] рамках традиции, предполагавшей при возможности не переменять восприемников (альтернативная традиция настаивает как раз на перемене)[249]. При этом младшие дети Никифорова — Осип и Андрон — не были крещены в православной церкви, а вскоре после рождения последнего из них сам отец записался в раскол. Религиозный статус сыновей еще раз свидетельствует о фактическом тождестве старообрядческого [redacted] мирского крещения — «а сыновья де Осип и Андрон не крещены [redacted] молитвы никто не давывал, а имена де им дал он Семен собою по тому, в которой день они родились». На младшую дочь, Наталью, Семен также «кресть надел... собою»[250].

Совершенно особым был статус венчания. Его исключительность состояла [redacted] том, что венчание оказывалось [redacted] состоянии «конкуренции» с народной свадьбой, которая была принадлежностью всех сословий. Согласно Л. А. Тульцевой, народная свадьба [redacted] кре-

[247] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 184. Л. 8 об.
[248] Показания крестьянина села Запонорье Московского уезда Софрона Алексеева //Там же. Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 3.
[249] *Листова Т. А.* Кумовья и кумовство в русской деревне. С. 44–45.
[250] Допрос крестьянина Семена Никифорова // РГИА. Ф. 796. Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 5 об.

стьянской среде однозначно превалирует над венчанием. Это связано с тем, что, во-первых, свадьба была «многоплановым, многоступенчатым действом, на начальных этапах которого решались юридические и экономические вопросы, связанные с созданием новой семьи», во-вторых, свадьба была своего рода инкорпоративным (по терминологии А. ван Геннепа) рубежом, за которым признавался новый социальный статус супругов, в-третьих, сам церковный обряд значительно младше народного свадебного обряда[251].

Нам ближе аргументация Т. А. Листовой, согласно которой «русский свадебный ритуал, известный нам по описаниям второй половины XIX — начала XX в. — это акт общественно-религиозного санкционирования брака, сложившийся и функционировавший в среде православного крестьянства». Согласно исследовательнице, «в народном ритуале нет, пожалуй, эпизода, в котором в том или ином виде не проявилось бы христианское мировоззрение его создателей и исполнителей»[252]. Конечно, многие пары уклонялись от церковного венчания — например, в Сибири «много обретается и таких, которые безбрачно с женами живут и не хотят по церковному чину благословления принимати в церкви, то есть венчаться»[253]. Но в источниках нет никакого намека на то, чтобы подобные отношения освящались народной свадьбой.

Во-вторых, только церковное венчание ставило брак под защиту государства, что также обуславливало его привлекательность. Именно поэтому многие непоследовательные приверженцы старообрядчества считали возможным, в качестве исключения, обратиться к церкви для венчания. Так сделал ямщик Назар Гуляев, сговоривший «правоверную», — он пришел к священнику Алексею Федорову и попросил, «чтоб ево обвенчать». Священник предложил ему, «чтоб обратился в правоверие», но ямщик не пожелал этого, но зато посоветовался с безместным священником. Последний вступил в переговоры с Алексеем Федоровым, употребив тот аргумент, «что он Назар, человек доброй», хотя и крестится двумя перстами, а в довершение пригрозил — «ежели де не обвенчаешь, и он де... сам ево Назара обвенчает»[254].

[251] *Тульцева Л. А.* Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. М., 1990. С. 40–41.
[252] *Листова Т. А.* Православные традиции русской народной свадьбы // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 93–94.
[253] Доношение митрополита Тобольского Антония в Синод // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1878. Т. II. Ч. 2 (1722 г.). № 917.С. 159.
[254] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 137. Л. 161.

Наконец, церковное венчание и народная свадьба представлялись для большинства участников не двумя разграниченными обрядами, а частью одного и того же обряда, что полностью снимало всякие вопросы об их иерархии. В этом смысле показательна аргументация крестьянина Софрона Алексеева, доказывавшего, что он присоединился к православию и венчался по православному обряду, следующим образом: «...при женидьбе у ево были дружка Троицы Сергиева монастыря Московского уезду деревни Коровина крестьянин Степан Костянтинов, сваха села Запонорья деревни Новой Хавронья Петрова — не раскольники, но православной веры...»[255].

Другой пример того же смешения видим в Белгородской епархии, где священник ездил перед свадебным поездом на коне и епитрахили и с крестом. Примечательна реакция митрополита Белгородского Авраамия, предписавшего священнику или участвовать в свадебном поезде пешим, или ездить, но без креста и епитрахили, так сказать, в качестве частного лица[256].

Существует одно косвенное, но очень важное доказательство важности церковного обряда венчания. Дело в том, что именно замена «посолонного (по солнцу) обряда движения в обряде венчания» на противоположное в значительной мере обусловили болезненность церковной реформы Никона[257] — неизжитость этого конфликта сказывалась и в описываемое время. Неудивительно, что одним из самых распространенных видов «понаровки» священника прихожанам было отпускание свадеб по солнцу или «от себя»[258]. Значит ли это, что добивавшиеся этого прихожане были тайными старообрядцами? Мне представляется обратное — скорее, они настаивали на проведении обряда в возможно более точном, дослов-

[255] Показания крестьянина села Запонорье Московского уезда Софрона Алексеева // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 267. Л. 3.
[256] *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). С. 8. Там содержится показательное предписание — венчать свадьбы в церквах Божиих, а не в домах. В последнем случае церковное венчание и народная свадьба также практически соединялись в один ритуал (Там же. С. 9).
[257] *Власов В. Г.* Христианизация русских крестьян. С. 10. Полностью соглашаясь с этим замечанием В. Г. Власова, мне трудно присоединиться к его второму выводу — что сама «посолонь» навязана была снизу, вопреки первоначальному церковному обряду, как привычное для народа направление движения хороводов или обсчета скота, отдаваемого в деревенское стадо. Вывод о языческом характере «посолони», как представляется, требует дополнительной аргументации (Там же. С. 10–11).
[258] РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 137. Л. 50 (Богоявленская слобода, 1714 г.).

ном смысле — потому что ■ противоположном случае он лишался своей магической, защитительной функции.

Неудивительно стремление церковного начальства придать церковному венчанию больший вес, связать его с определенными нормами церковной дисциплины. Когда ямбургский протопоп Константин Федоров доложил, что священники «венчают браки, по случаю, два или три ■ более единым молитвословием», то соответствующая практика была строго запрещена[259]. Показателен и запрет венчать после вечерни — очевидно, попытка хотя бы ■ общих чертах соблюсти содержащееся в «Кормчей книге» каноническое предписание венчать утром после литургии[260].

Всеобщий характер крещения предусматривал всеобщий характер отпевания — так как тот, кто был инкорпорирован, должен был быть путем ряда «обратных» обрядов исключен. Напротив, некрещеным детям «предназначено было достойное сожаления существование, безо всякой надежды когда-либо проникнуть ■ мир мертвых...». «Это самые опасные умершие — они хотят вновь вернуться ■ мир живых и, не ■ силах сделать этого, ведут себя в отношении его как враждебные чужаки», — пишет А. ван Геннеп[261]. Речь идет, конечно же, о хорошо известных «заложных покойниках», получивших свое название потому, что их не закапывали ■ землю, боясь тем самым осквернить ее, а забрасывали ветками[262].

В целом, можно говорить об определенном народно-церковном компромиссе, включавшем представление ■ целом ряде категорий «заложных» (некрещеные дети, колдуны, утопленники, убитые молнией). Свою главную задачу церковь видела здесь в расширении «заложных» за счет умерших без исповеди и покаяния. Запрет хоронить их на церковном кладбище должен был осознаваться родственниками умершего как наказание (а не как неожиданная привилегия) и служить средством церковной дисциплины. В этом смысле образцово поступили церковники Борисоглебской слободы, которые велели непричастившихся и неисповедовавшихся «загребать в поле»[263].

---

[259] ПСПР. Т. VIII. № 2727. С. 113 (4 июня 1733 г.).

[260] Там же. Т. X. № 3338. С. 169 (1738 г.); *Листова Т. А.* Православные традиции русской народной свадьбы. С. 117.

[261] *Gennep Arnold van.* Rites de passage. P.229.

[262] *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

[263] Допрос священника Федора Васильева, после 15 января 1715 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 137. Л. 110.

На деле все получалось не так гладко. Во-первых, тем кто стремился ■ погребению своих родственников на церковном кладбище, отказать было не так просто. Согласно донесению священника Матвея Никитина из Крестецкого Яма ■ Новгородский архиерейский разряд «да они же-де приходские люди умирают без покаяния ■ без св. причастия, ■ погребались у церкви», потому что он боялся, чтобы ■ противном случае прихожане «какого похищения над ним не учинили...»[264]. Кажется, что ссылками на отказ в церковном погребении можно было злоупотреблять там, где покойников просто хоронили без отпевания из-за неисполнительности клира. Когда инквизитор Александр Тихонов донес, что в Холмогорской епархии «во многих волостях мертвых телеса погребают сами собою без священников», то холмогорский владыка Варнава объяснился по этому поводу следующим образом: «...А что мертвых телеса погребают, и то свидетельствуют они сами о себе и о конечном своем непокаянии, того ради и мы, для студа их большаго пред людьми и страха Божия, не повелеваем погребати при церкви святой...»[265].

Еще об одной инициативе свидетельствует принадлежащий митрополиту Белгородскому Авраамию запрет хоронить у церкви убившихся во время качания на качелях (очевидно, рассматривавшегося как часть «языческого» календарного обряда)[266]. Однако наиболее многочисленный разряд «заложных» должны были составить старообрядцы, которым, вплоть до создания специальных кладбищ, также было отказано в каких-либо признанных свыше местах погребения. Старообрядческие похороны становятся все более и более схожими с похоронами «заложных» покойников. Так, отец старообрядца Ярафия Андреева умер около 1717 г. «без покаяния и погребен в лесе без отпевания»[267].

Мы еще не коснулись вопроса о плате за требоисполнение. Церковным законодательством предусматривалось, что каждый будет платить по возможностям. Указания на реальные цифры встречаются в источниках крайне редко. В 1715 г. священник Василий Степанов вместе с причетниками взял за венчание матроса Ивана

---

[264] Описание документов ■ дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1868. Т. I (1542–1721). № 260. С. 265 (1721 г.).

[265] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 441. Л. 71 об., 99.

[266] *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902 С. 8–9.

[267] Допрос крестьянина Ярафия Андреева в Каргопольском духовном правлении, 19 июля 1729 г. //РГИА. Ф. 796. Оп. 11. 1730 г. № 383. Л. 1 об.

Андреева вместе с пошлинами 20 алтын[268]. Большие уплаты уже считались незаконными — например, священник Григорий Тимофеев обвинялся в том, что он брал за молитвование и крещение полчетверика роковщины, за венчание два, два с половиной или три рубля или коня, за церковное погребение — корову[269]. Интересно, что в отличие от платы за требы плата за «понаровку», то есть за их неисполнение (или за ложное донесение об их исполнении) была чуть ли не тарифицирована, и таксы эти были широко известны. Так, к священнику Петру Осипову, поставленному в 1713 г. в Крестецкий Ям, пришли ямщики «в дом и принесли хлебов, калачей и говядины, и притом говорили, что де... просят де ево, чтоб младенцов у них он не крестил, и святых тайн как тех младенцов, так и их не причащал и не исповедывал, что он, Петр, и чинил...». За то, чтобы он не крестил младенца, ему давали по рублю или полтине, за похороны у церкви без отпевания — один, два и три рубля, а за нехождение с крестом на Пасху, Рождество и Богоявление — по алтыну и по хлебу со двора, а также яйца[270]. В зажиточной Богоявленской слободе похороны умершего без покаяния и причащения стоили десять рублей с взрослого и три рубля с младенца, непричащение младенца — рубль[271]. Десять рублей предлагали псковскому священнику Иосифу Иванову за неисповедь умиравшей старообрядки[272].

В связи с этим возникает закономерный вопрос — не узаконила ли Екатерина II, когда ввела плату за требоисполнение, именно вторую, «черную» тарифную сетку (в то время как тарифы за требоисполнение практически не существовали, варьируясь в зависимости от социального статуса прихожан)?

Совершенно иным было отношение к исповеди и причастию. Здесь можно было бы говорить о столкновении двух совершенно разных концепций — церковной и народной. Если церковь настаивала на регулярной исповеди и причастии, а с конца XVII в. пыталась ввести контроль за их исполнением[273], то в сознании широких

---

268 *Рункевич С. Г.* Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования императора Петра Великаго. СПб., 1903. Т. I. 1713–1716 годы. Стб. 546. № 18.

269 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 21. 1740 г. № 240. Л. 51–52.

270 Показания распопа Петра Осипова в Синоде, 10 марта 1732 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 74. Л. 55.

271 Там же. № 137. Л. 53, 59, 72, 96.

272 Там же. Оп. 16. 1735 г. № 184. Л. 15.

273 Кажется, что в своей оценке религиозной дисциплины перед церковным расколом Х.-Х. Нольте выдает желаемое за действительное: «Каждый должен был исповедываться, иметь духовного отца, причащаться и, конечно, посещать церковь по воскресеньям» (*Nolte H.-H.* Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der russischen Kirchenspaltung // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 23. 1975. Heft 3. S. 324).

кругов верующих распространено было представление о том, что исповедоваться и причаститься надо по крайней мере один раз в жизни, чтобы, во всяком случае, не умереть без покаяния. Как совершенно справедливо отмечает Л. В. Островская, «бытие или небытие у исповеди сибирские крестьяне, по-видимому, не считали обязательством, с состоянием своего хозяйства никак не связывали; эти христианские таинства так и не стали для них «своими»[274].

С предельной откровенностью свидетельствуют об этом показания крестьянина Онуфрия Пантелеева, признавшегося, что «напредь того здоровый Святых Таин не сподоблялся». Таким образом, Пантелеев считал нужным причащаться только тогда, когда болезнь угрожала его жизни, и в его представлении причастие было тождественно соборованию[275].

Само исключительное внимание следствия к тому, когда Пантелеев причащался, связано было с тем, что по официальным данным, он не причащался только три года. Массивная утайка уклоняющихся от исповеди и причастия — как приверженцев «старой веры», так и лиц, подобных Пантелееву, — является общим историографическим местом и подтверждается свидетельствами современников.

«Аз бо бых в Великом Нове-городе на Страстной неделе у церкви Димитрия Селунскаго; и какой тамо приход великий, богатый и многонародный, а в великий четверток и в великую субботу не бысть не единаго причастника, ниже на Пасху кто приступил к телу святому, и не токмо к такому великому таинству, но ниже ко антидору приступил, — вси бо вкупе отрекошася», — с негодованием писал Иван Посошков, для которого почитание св. таин было одной из основ религиозности[276]. Альтернативное понимание высказано было псковитянкой Анной Фоминой, показавшей что она вместе с мужем, псковским посадским человеком, «на покояние не

---

274 *Островская Л. В.* Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 185. О покаянии см.подробнее: *Алексеева Н. В.* Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России). Диссертация... кандидата исторических наук. Вологда, 1998.

275 ПСПР. СПб., 1889. Т. VI. С 8 мая 1727 по 16 января 1730 г. № 2249. С. 378–379 (13 августа 1729 г.).

276 *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. С. 120–121. Конечно, здесь есть элементы преувеличения — у одного только сельского священника в 1722 г. было «человек с восьмьдесят» причастников (Показания священника села Введенского Кондратия Федорова // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1394. Л. 12).

приходили и святых таин не сообщались с простоты своей, да и паче для того, что ни от кого, дабы на покояние приходить и Святых Таин сообщатся, принуждения не было»[277]. Тем самым концепция регулярной исповеди и причастия предстает как внеположенная, внешняя.

Случаи редкого и крайне редкого причащения можно приводить практически бесконечно. Крестьянин Евтифей Федоров показал, что «Святых Таин приобщился толко одиножды, тому лет с 14-ть, а в протчие годы не приобщался по разсуждению священническому; а жена его приобщалась ли или нет, — про то не знает». Это, скорее, было исключением — остальные крестьяне, привлеченные по этому делу, показали, что причащались повсегодно[278]. Любопытен пример плотника Михаила Нестерова, обвиненного в старообрядчестве — отвергнув обвинение, он утверждал, что с 1727 г. ни у кого не исповедывался и не причащался, якобы потому, что был на работе в Кронштадте. Его жена Мария Егорова утверждала, что исповедовалась, но в исповедных книгах отсутствовала[279]. Ямщик Мина Амосов, двадцати пяти лет от роду, «сам про себя сказал, что он от рождения своего на исповеди ни у кого не бывал, а у него попа в допросе назван он сыном духовным»[280]. Но куда уж дальше идти, когда даже регулярное причащение церковнослужителей полагалось проверять смотрителю благочиния![281]

Методики уклонения от причастия были различными и также могли быть обусловлены разными причинами — от старообрядчества до незначительного места, которое уделялось ему в религиозной картине мира. Одной из главных старообрядческих тактик было приписывание себе смертных грехов, за которые следовала епити-

277 Показания Анны Фоминой // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 184. Л. 54.

278 ПСПР. СПб., 1890. Т. VII. С 19-го января 1730 по 23-е декабря 1732 г. № 2523. С. 413–414 (28 декабря 1731 г.).

279 Там же. Т. X. № 3684. С. 514 (13 мая 1741 г.).

280 РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 74. Л. 137.

281 ПСПР. СПб., 1911. Т. X. 1738 — 24 ноября 1741 гг. № 3338. С. 166 (1738 г.). В этом случае мне трудно согласиться с Н. Н. Покровским, особо подчеркивающим, что крестьянин Артемий Сакалов «лишь три раза побывал у исповеди и ни разу у причастия» (*Покровский Н. Н.* Исповедь алтайского крестьянина С. 50). На фоне приведенных выше примеров случай Сакалова кажется вполне заурядным. Исключительным является лишь сознательное отношение Сакалова к исповеди, которую он изложил в письменной форме, готовясь к будущей встрече с исповедником. Нам не удалось обнаружить не только ни одного текста, подобного исповеди Сакалова, найденной Н. Н. Покровским, но даже упоминаний об их существовании.

мья и многолетнее отлучение от причастия. Согласно доношению Тобольского митрополита Антония в Синод, в его митрополии «потаенные раскольники», уклоняясь от причастия, приписывают себе тяжелейшие грехи против седьмой заповеди[282].

Другим способом был отъезд на время великого поста — очевидно, невозможный для крестьян и возможный лишь для зажиточных горожан. Так, митрополит Тверской Сильвестр жаловался о том, что «тверичи посадские люди» «из города бегством тайно, во время великаго поста, отъезжали неведомо куда, и не постилися, и не исповедывалися, и святых Таин не причащалися»[283].

Чисто женским способом уклонения от причастия была ссылка на «невозможности женские». К нему прибегали прихожанки на Тосненском яме, которые «объявляют такия отговорки, будто они ко кресту и ко святыни идти недостойны»[284].

С причастием можно было поступить несколькими способами. Прежде всего, его можно было употребить сразу. Именно это и был рекомендуемый путь.

Во-вторых, святые таины можно было тайно или демонстративно выбросить (последнее рассматривалось как кощунство или проявление склонности к старообрядчеству). В первые десятилетия XVIII в. перед следствием прошла целая галерея обвиняемых в подобном проступке, причем далеко не в каждом случае можно сказать, что было побудительным мотивом. Такова смертельно больная старообрядка Ирина Ильина, которая выпустила на плат причастие[285]. Такова обратившаяся в православие вдова Гликерья, которая «испустила в плат» причастие, «а при допросе сказала, что ей и гортань не прошло...»[286]. Такова крестьянка Агафья Васильева, «которая обратилась от расколу и приобщась святых тайн, удержала во устах и извергла в концы плата»[287].

Отказ от причастия иногда мог объясняться замысловато. Очевидно, что стрелецкая жена Лукерья Кондратьева испытывала со-

282 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1878. Т. II. Ч. 2 (1722 г.). № 917.С. 159.

283 Доношение в Синод от 27 января 1722 г. // СПб., 1879. Там же. Т. II. Ч. 1 (1722 г.). № 139. С. 208.

284 Очная ставка распопа Петра Осипова со священником Андреем Михайловым, апрель 1732 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 74. Л. 245. Следует отметить, что Андрей Михайлов, со слов которого Осипов рассказывал об этом, отрицал подобные явления.

285 РГИА. Ф. 796. Оп. 16. 1735 г. № 184. Л. 15.

286 Там же. Оп. 1. 1721 г. № 386. Л. 64.

287 Там же. Оп. 4. 1723 г. № 580. Л. 8.

мнения в православных святых таинах — во всяком случае, на допросе она показала, что не признает их «за Тело и Кровь Господню, и признавая и ныне признавает за простое хлеб и вино». Поэтому, поскольку она раньше слышала от родителей, что в страстную пятницу и в последующую субботу нельзя пить и есть, и не то не войдешь в царствие небесное, она сделала закономерный вывод и попыталась 5 апреля 1735 г. выпустить причастие в рукав шубы и на пол. Будучи уличенной, она сначала показала, будто сделала это с учинившейся ей незнаемо из-за чего тоски (тем самым, очевидно, пытаясь притвориться кликущей), но потом призналась в своих сомнениях. Мировоззрение Кондратьевой представляло собой удивительную смесь уверенности, что все крещеные и державшие посты спасутся, с полуосознанными элементами «старой веры»[288]. С «поругавшимися» причастию поступали как с богохульниками — в 1738 г. в Тобольске были сожжены в срубах Афимья Петрова и Васса Дмитриева, утверждавшие, что выпустили святые тайны «не с умыслу»[289].

Кроме этого, многие утаивали святые таины или святые дары для колдовства. Так, когда в Рождественском девичьем монастыре в Тобольске похищен был запасной агнец, то митрополит тобольский Антоний заподозрил в краже священника Василия Лукина, предположив, что тот употребил агнца «куда на чары»[290].

Наконец, очень распространенная практика сводилась к тому, чтобы, унеся причастие домой, употребить его там или отдать другим причастникам[291]. Там, где исповедь и причастие были желательны, зато церкви поблизости не было, рекомендовалось причащение запасными дарами. В Сибирской епархии, из-за того, что одни церкви погорели, а другие недостроены, «тех церквей прихожане, за далекое от других церквей разстояние и за неудобствие

---

[288] Интересно, что она тоже исповедовалась и причащалась раз в жизни. РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 184. Л. 1–2 об., 9 об.

[289] Там же. Оп. 19. 1738 г. № 373. Л. 3–4, 13 об.

[290] Доношение митрополита тобольского Антония в Святейший Синод, 26 августа 1728 г. // Там же. Оп. 9. 1728 г. № 612. Л. 3 об. Мать обвиненного, вдовая попадья Анастасия Григорьева, с возмущением отвергла подобное обвинение, заявив, что подобного «оной сын мой отнюдь не только делал, ниже в мысли своей имел» (Там же. Л. 9.).

[291] Интересно, что похожее явление — «домашнее причастие» — фиксируется этнографическими наблюдениями в сельской местности в 1960–70-х гг. и связывается со «слабой религиозной убежденностью», «чувством неловкости перед своими неверующими сверстниками» (*Тульцева Л. А.* Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. М., 1990. С. 28–29).

пути, сподобляются причастия святаго, по подобию больных, запасными дарами...»[292].

Сама по себе подобная ситуация была амбивалентна. Когда причастник принимает святые таины не в церкви, а дома, невозможно проследить, не приобщается ли он старообрядческими святыми таинами. Практика причащения запасными дарами как бы стихийно порождает старообрядчество. Характерны по этому поводу колебания и сомнения властей — столкнувшись с запасными дарами или просфорой, оно всегда старалось уточнить, откуда они получены.

Кроме того, само хранение просфоры незаметно граничило с магическими практиками. Дело в том, что, по сообщению автора анонимной челобитной 1701 г., просфоры хранились в домах для предохранения от пожара. Как сообщает тот же челобитчик, именинникам «из многих церквей после обеден присылают в домы выемные просфиры о здравии тех людей или сами священницы приносят». За это церковники получали от именинников вино и пиво. Поскольку в этот день обычно бывает пиршество, то просфор «не истребляют, а кладут их в домех своих пред образами и такие лежат на многие дни в забытии и от небрежения сверщки и тарканы источат, и тогда в воду бросают». Согласно безрадостной констатации челобитчика, ни один дом не остается в стороне от этого обычая, просфору не пошлют разве что «совершенному убогому человеку», которому нечем удовольствовать причт[293].

Именно за подобную, принесенную будто бы приходским священником Иваном Артемьевым, попытался выдать найденную у него в доме подозрительную просфору жена заподозренного в расколе Даниила Кобелева. Об этой просфоре возникло целое дело. Сам Кобелев утверждал, что принесенную священником просфору он употребил, а взятая в Синодальную канцелярию принесена ему двоюродным братом крестьянином Лукой Денисовым. Привлеченный к следствию Денисов, естественно, заявил, что никакой просфоры не приносил. Для свидетельства просфоры призван был сам священник и просвирня вдова Авдотья. Священник показал, что «ту де просфору он в дом Кобелеву не принашивал и та просфора печати не их церкви, и у просвирни их такой печати не имеется». Просвирня уточнила, что «та-де просфора печенья и печати не ея и

---

[292] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Ч. 1 (1722 г.). Приложение I. С. XVIII.

[293] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 912. Л. 9–10.

такого де дарника, какой на той просфоре значит, у ней, просвирни, не имеется»[294].

Долго хранились в городских домах и просфоры, которые привезены были с богомолья. Очевидно, что особое значение придавалось «соловецкой просвире», которую тоже регулярно принимали за старообрядческую. Так, привлеченный к делу «о напускателях икотной болезни» крестьянин Андрей Ульянов показал, что у него хранилась просфора, привезенная его дядей Осипом Ульяновым «из Соловецкого монастыря тому лет с сорок»(!) Осип Ульянов передал просвиру своему брату Сидору Ульянову, отцу Андрея. «И помираючи, оной его отец ему повелел оную просвиру держати в домовым своим детям, в небытность священника, отломивши часть в болезни смертной давати, что он дочери своей седмолетней, блиско смерти будучи, в давал, а более ничего с тою просвирою не чинил», — показал Андрей Ульянов[295].

Очень характерен самооговор двух женщин, впоследствии отказавшихся от своих показаний (важно отметить, что обе они подозревались в принадлежности к старообрядчеству). Марфа Пестухина, вдова холмогорского купца, и ее дочь Татьяна Суровцева показали, что она «имела у себя данную из Соловецкаго монастыря просфору, которую кладывала малыми частьми для спорыньи хлеба в квашню, когда же де заболит, то тоя просфоры немного угрызет, и от того получая себе здравие в протчим, будучи еще на Холмогорах, для здравия давывала». Она якобы раздавала эту просфору старообрядцам «с ложечки с водою, приговаривая, рабе Божией Татьяне (а и протчих называя имянами) на леготу, на здравие, на Божью милость». Сам самооговор был достаточно вздорным — просфора из православного монастыря в глазах старообрядцев должна была быть в лучшем случае простым хлебом. Однако обращает на себя внимание целый спектр магических сил, который приписывался просфоре[296].

294 ПСПР. Т. IX. № 3074. С. 472 (3 марта 1737 г.).

295 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 21. 1735 г. Л. 1, 6. Упоминание о Соловецком монастыре не должно дезориентировать при анализе этого дела. Невозможно предположить, что просфора была вынута еще до Соловецкого разорения (1676 г.). В описываемое время Соловецкий монастырь стал как раз оплотом православия, противостоящим старообрядческому Выговскому монастырю. К тому же, в деле нет и никаких данных, которые позволяли бы предположить старообрядчество Осипа, Сидора или Андрея Ульяновых. Замечательно сочетание обвинения и проверки просфоры — очевидно, она рассматривалась как улика в колдовском процессе.

296 ПСПР. Т. X. № 3684. С. 513–515 (13 мая 1741 г.).

В целом, церковный раскол, последовавший за завершением христианизации переходных обрядов, привел к своеобразному положению. Можно сказать, что нигде в «народном православии» конфессионализация не сказалась так глубоко, как здесь, приведя к удивительной чересполосице, к такому взаимопересечению православия в старообрядчества, которого уже не застали полевые этнографические исследования. Посошков с горечью замечает, что поповцы крестят младенцев в церкви, а потом повторяют таинство дома, венчают в церкви, а потом в доме, но зато отпевают в доме, а уже потом несут покойного в церковь[297]. Даже петровская реформа, впервые узаконившая правовой статус старообрядцев, дала лишь ограниченный выход из этого положения.

5. Богородица и Пятница

В начале 1734 г. игуменья Углицкого Богоявленского монастыря Максимилла подала графу С. А. Салтыкову доношение о появившихся в монастыре «богохулниках», о которых она слышала от старицы Евстолии. Речь шла о «бабе, которая называлась Богородицею, да в девке, которая называлась Пятницею...»[298]. В обширном делопроизводстве, возникшем по этому доношению в составившем в конечном счете 132 листа, не находится никаких данных, способных прояснить происхождение, социальный статус или хотя бы имена обеих женщин. Тем не менее, можно предпринять попытку ответить на вопросы, оставшиеся неясными для следствия.

В качестве основных в бы выделил две версии. Прежде всего, Пятница из дела 1734 г. поразительно напоминает известных простоволосых лжепророчиц из «Стоглава»: «Да по погостом и по селом в по волостем ходят лживые пророки — мужики в жонки, и девки, и старыя бабы, наги и босы, и, волосы отрастив и распустя, трясутся и убиваются. А сказывают, что им являются Святая Пятница и Святая Анастасия и велят им заповедати крестьяном каноны засвечивати. Они же заповедают крестьяном в среду и пятницу ручнаго дела не делати, в женам не прясти, и платья не мыти, и каменья не разжигати и иные заповедают богомерзкие дела творити

297 *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Редакция полная. Издал А. Царенский. Казань, 1898. Вып. 1. С. 143.

298 РГАДА. Ф. 1183 (Московская Синодальная контора). Оп. 1. 1734 г. № 64. Л. 1.

кроме божественных писаний...»[299]. Если мы прочитаем текст «Стоглава» буквально, то получится, что речь как бы идет о «визионерках», тогда как в нашем случае Богородица и Пятница появляются «сами». Но это только эффект первого чтения — упоминание о том, что «бабы и девки» сами объявляли себя Пятницами, могло не попасть в «Стоглав», как соблазнительное.

Наконец, вторая версия, кажется, лежит на поверхности. Богородица могла быть хлыстовской лжебогородицей. В пользу этого говорит и то, что в хлыстовских ритуалах появляется и лжепятница[300]. К тому же, действие происходит неподалеку от Углича, где сама секта была в 1717 г. впервые зафиксирована[301]. Тем не менее, против этой версии есть достаточно сильные контрдоводы — например, данный эпизод не подходит ни к одной из известных биографий хлыстовских «богородиц»[302].

Вторая версия кажется более правдоподобной хотя бы потому, что она ведет нас к источнику, удаленному не на почти два века, а всего на десятилетие от описываемых событий — к «Духовному регламенту». «Слышится, что в Малой России, в полку Стародубском, в день уреченный праздничный водят женку простовласую под имянем Пятницы, и водят в ходе церковном (есть ли то поистинну сказуют), и при церкви честь оной отдает народ и дары и с упованием некоей ползы», — пишет автор «Духовного регламента» (в данном случае, поскольку речь идет об украинских делах им, очевидно, был Феофан Прокопович)[303]. Это было далеко не последнее явление Пятницы в Стародубском уезде — в 1831 г. она явилась к городничему и потребовала прекратить все работы в свой

---

299 Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 2. С. 308.

300 *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 135.

301 см.: *Clay Eugene J.* God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717. P. 69–124.

302 Первая хлыстовская «богородица» появляется до 1709 г. в Павлове перевозе на Оке. Имя ее неизвестно; согласно Св. Димитрию Ростовскому, она была «родом русская, из Нижегородскаго уезда, села Ландюха, посадскаго человека дочь». Другая хлыстовская «богородица» старица Анастасия жила в это время в Ивановском девичьем монастыре в Москве (*Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольничьей брынской вере. М., 1855. Изд. 5-е. С. 599; *Добротворский И.* Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. С. 16).

303 ПСПР. СПб., 1879. Т. I. 1721. № 1. С. 7–8. И. Я. Порфирьев впервые сопоставил это место из «Духовного регламента» с процитированным выше известием (*Порфирьев И. Я.* Почитание среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. 1859. Т. 2. С. 197–198).

день. К XIX в. относятся рассказы визионерок — швей и прях, не соблюдавших пятничный запрет — которым являлась женщина, исколотая иголками и веретенами (Лубенский уезд)[304]. Слабым местом этой версии остается то, что все приведенные выше примеры касаются Украины.

Не следует и слишком умиляться наивности тех, кто принимал у себя странствующую Богородицу — ее появление отражало знакомство с «Странствием Богородицы с двумя женами-мироносицами из града Иерусалима в город Киев и по всей Руси»[305]. Сложнее объяснить появление рядом с нею Параскевы-Пятницы. Можно говорить о том, что почитание это святой — и в первой половине XVIII в., и ранее — оказывалось как бы отраженным светом богородичного культа[306].

Показательно, что мысль о том, что «русская религиозность — не столько религия Христа, сколько религия Богородицы, религия Матери Земли» высказана была впервые Н. А. Бердяевым в 1915 г. Очевидно, понадобилось «открытие» русской иконописи и русское религиозное возрождение для того, чтобы был сделан вывод, казалось бы, с неизбежностью следующий из просмотра любой коллекции русских икон. Развивая мысль Бердяева, Д. Самарин видит «уклон русского православия от односторонней мужественности новозаветной религии Сына в сторону Вечного материнства, Вечной женственности, религии Царицы Небесной»[307]. Д. Самарину вторит Г. П. Федотов, говорящий о «божественном материнстве» как «сердце народной религиозности»[308]. В трактовке Н. М. Маторина, смешавшего воедино культ Богородицы, богоро-

---

304 *Милорадович В. П.* Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 377–382.

305 *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пр. Деве Марии, особенно распространенные в древней Руси // Христианское чтение. 1888. С. 641.

306 *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии. С. 37. В известном смысле, идеи Самарина были развиты В. И. Чичеровым, писавшим о том, что и Богородица, и Пятница «в бытовом истолковании в равной мере предстают защитницами женщин, организующими браки, способствующими деторождению, покровительницами домашнего очага, пособницами в женской работе дома и в поле». В основе связи Богородицы и Пятницы исследователь видит, с одной стороны, связь обеих с днем Распятия, с другой — хронологическую близость Покрова и Казанской к празднованию Пятницы (*Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957. С. 41–42).

307 *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии. С. 6.

308 *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 56.

дичных икон и Св. Параскевы-Пятницы, из них получилось некое доисторическое «женское божество в православном культе», но это уже другая тема.

Полвека спустя акценты оказались переставлены — на смену «женскому божеству» пришел женский культ. Гендерные исследования религиозных культов привели к выделению «мужских» и «женских» культов, причем наиболее правдоподобной показалось приписка богородичного культа как раз к последним. Наиболее цельно эта концепция выражена была в последнее время Надой Бошковска, попытавшейся восстановить женскую религиозность XVII в. Согласно исследовательнице, почитание Богородицы — Матери Сырой земли — преимущественно женский культ, в котором выразилось неприятие женщиной идеи Создателя. В качестве подтверждения приводится место из «Повести боярыни Морозовой», где боярыня боится осквернить своим телом землю, а также завещание Пеклы Матвеевны Василихи, которая вручает свою душу Христу, а тело — Матери Сырой Земле (1693 г.)[309].

Теоретические контраргументы против этого можно приводить достаточно долго. Дело и в том, что представление об «осквернении» Матери Сырой земли — базовое для представлений о «заложных покойниках»[310] — носило всеобщий характер и не свойственно было только женщинам. Не было в России и женских монашеских корпораций, которые могли бы развивать собственные культы Богородицы, подобных тем, которые возникли в католических странах во время Контрреформации[311]. Вообще, кажется, что богородичный культ в целом настолько универсален, что включает в себя целый ряд социальных и гендерных ипостасей, в том числе, и приведенные выше.

Собранные нами материалы настолько скудны, что не позволяют ни существенно подтвердить, ни поставить под сомнение эти общие рассуждения. Дело в том, что на избранный хронологический промежуток — 1700–1740 гг. — приходится только три дела о богородичных видениях — двух «мужских» и одном «женском»,

---

309 *Boškovska Nada.* Die russische Frau im 17. Jahrhundert. S. 409.
310 *Stange-Zhirovova N.* Quelques considerations sur le culte de la Terre-Mère chez les slaves orientaux au XIXe–XXe siècles // Slavica Gandensia. 1986. Vol. 13. To honor Frans Vynske. P. 425.
311 *Conrad A.* Nähe und Distanz — katholische Frauen im Spannungsfeld der frühneuzeitlichen Mariologie // Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert. Zürich, 1993. S. 175–176.

принадлежащем жене гравировального мастера Агафье Мякишевой, которое будет подробно разобрано ниже (что, разумеется, не свидетельствует о том, что таких видений не было больше — просто велико было впечатление от петровского указа, обещавшего вырезать ноздри и ссылать на галеры за разглашение о ложном чуде). Прослеживающиеся до 1690-х гг. «женские» богородичные видения возобновляются затем с 1740-х гг. — причем традиция богородичных «заветов» кажется не прерванной. Так, в 1691 г. крестьянская дочь Марфа Галактионова из деревни Боровской Краснопольской слободы видела на поле Богородицу, велевшую разослать письма о том, чтобы православные «матерноюласю не бранились». Если православные «не уймутца», им обещана была огненная туча, горящие камни и лед с неба[312]. Показательно, что крайне близкое к нему по содержанию видение Богородицы относится к июлю 1742 г. Особый интерес придает ему то, что свидетельницей стала крестьянская девочка — «маловозрастная крестьянская дочь девка» Елизавета Козмина. Видение настолько исключительно, что трудно отказать рассмотреть его, даже несмотря на то, что оно выходит за избранные хронологические рамки. Само видение — что также характерно для крестьянских видений — произошло не в церкви, а в избе. Точно так же характерно и отсутствие какой бы то ни было абсолютной хронологии. Ни сама Елизавета, ни ее отец Козьма Пономарев не помнили дня, когда оно случилось. Пономарев утверждал, что это было в тот же день, что и «первое земли трясение».

Первое видение было во сне. Сама Елизавета впоследствии показала: «В ызбе ночью во сне пришла де к ней старуха седата, на ней сарафан черной, рубаха белая без бору и ее розбудила, и говорила: "Стань, дитятко, перекрестись". И она де Елисавет стала и перекрестилась и легла спать, и уснула и она ж де старуха у сонной спрашивала: "Много ли де у них хлеба?". И она де Елисавет во сне сказала, что де у них только имеется с квашню».

Следующий раз видение случилось «на другой день, перед вечерней за час». Елизавета сидела на лавке и мешала сметану. «И грянул гром, и означенная де старуха стала ее Елисавет давить за ворот, и голову заворотила назад, и была так с час, и Елисавет ее старуху спрашивала, откуль пришла, и оная де старуха на то ей ничего не сказала и принималась де ее Елисавету давить раз з

---

312 *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях. С. 141. Очевидно, что здесь мы присутствуем при начале традиции «богородичных писем».

дватцать и как де перестанет давить, между тем велела ей Елисавете сказывать православным, чтобы лопоти немецкой не носили, табаку не тянули и матерно не бранились, греха блудного не делали». Свидетелями стали дети священника. Сам священник при этом принес образ Богородицы и поставил его Елизавете в головах[313].

Очевидно, именно последнее обстоятельство повлияло на последующую интерпретацию видения. Приехавший на другой день поутру отец Елизаветы заявил, что Елизавете было видение Богородицы (в показаниях самой Елизаветы «старуха» никак с Богородицей не отождествляется). В передаче отца, Козьмы Пономарева, эти слова звучали несколько иначе: «Скажи де ты заутра православным, чтоб перестали матерно бранитца и блудного греха творить, и пашенные б рубах с борами и з брызжами не носили и чтоб от всякого греха пашенные перестали, и ежели не перестанут, то де тучю грозную спущу, а ежели перестанут, то хлеб доброй родится»[314]. Совершенно очевидно, что рассказ Пономарева был попыткой истолковать все неясное в рассказе дочери — так, вопрос о том, сколько осталось хлеба, был интерпретирован как обещание богатого урожая в случае исполнения всех требований. Кроме того, само обстоятельство начала видения (гроза) превратилось в угрозу за греховную жизнь. Произошла и еще одна подмена — на место пашенных появились православные. С этим утверждением он и прибыл к приказчику Афанасию Турчанинову и священникам Логину Миронову и Якову Филипову.

Именно эту разницу между рассказом Елизаветы и ее отца опускает — с моей точки зрения, безосновательно — Е.К. Ромодановская, однозначно трактующая видение как богородичное. В таком случае, трудно согласиться и с тем, что Елизавета «не представляет... еретичности собственных фантазий»[315]. Говорить о «фантазиях» тем более трудно, поскольку следствие, судя по всему, не было доведено до конца, а Елизавете, в отличие от других визионерок, не пришлось признать «вымышленность» своих показаний. В условиях, когда нет совершенно никаких оснований судить, верила ли крестьянская девочка в свои рассказы, говорить о «самостоятельности вымысла и воображения» очень трудно. Скорее иное — рассказ дочери был интерпретирован и пересказан ее отцом так, что оно больше всего подходило к рассказам о видениях, уже слышанным им.

[313] РГИА. Ф. 834 (Синод). Оп. 1. № 1701. Л. 25–25 об.
[314] Там же. Л. 26.
[315] *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян. С. 149.

Показательно, что из рассказа Козмы Пономарева выпал эпизод, оставшийся только в пересказе рассказа девочки, принадлежащем Якову Филипову. Во время первого видения Богоматерь появляется в сопровождении какой-то «букары»: «и как де она старуха пошла вон, и за ней де поползла букара с рогами, и она де Елисавет, ставши, и тое букару взяла в руки, и рога у ней оторвала, и бросила, и та де букара уползла за оной старухой вон...»[316]. Если Е. К. Ромодановская просто отказалась от какого-либо суждения о том, что может означать это существо[317], то мы позволим себе предположить, что это «бука» или «букан» — известный персонаж низшей демонологии[318]. Появление Богоматери в его сопровождении, действительно, по крайней мере неуместно с точки зрения церковного учения, и свидетельствует о крайне двойственной картине мира. Хочется вспомнить в связи с этим трактовку русского «двоеверия» Ф. Контом, в котором во главе благих христианских сил выступает Богородица, а во главе языческих — домовой, одним из воплощений которого является «букара»[319].

Образ суровой и карающей Богоматери из видения Елизаветы Козминой далек от православного учения о Богоматери. Совершенно другой образ Богоматери предстает в двух «мужских» видениях. Здесь Богородица выступает скорее защитницей права на духовный выбор, покровительницей слабых, страдающих от произвола «регулярного государства», которое запирает человека в его сословной ячейке. Эти видения принадлежат дворовому Михаилу Панову и посадскому из Костромы Григорию Тарунину[320].

Панов представляет собой как бы нереализовавшегося юродивого. На допросе он показал, что «во време скорби ево было ему Панову во сне явление от образа Пресвятыя Богородицы, чтоб образ ее обложить в оклад и шел бы странствовать, и по по объявлении де того возымел он желание странствовать, и в том странстве лето и зиму ходить босому, чтоб ему в миру збирать денег и, собрав, обложить образ Пресвятыя Богородицы и потом идти в мона-

[316] РГИА. Ф. 834 (Синод). Оп. 1. № 1701. Л. 27 об.
[317] *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян. С. 149.
[318] *Новичкова Т. А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995. С. 60–61. Согласно Т. А. Новичковой, «бука» или «букан» — «наименование демона, не имеющего определенного облика; в разных местностях соответствует лешему, домовому, овиннику и прочим духам» (Там же).
[319] *Conte F.* L'héritage païen de la Russie. Vol. 1. Le paysan et son univers symbolique. Paris, 1997. P. 295.
[320] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 17. 1736 г. № 298; Оп. 16. 1735 г. № 280.

стырь для пострижения». К сожалению, Панов не сообщает, от какого именно образа ему было видение. Выздоровев, Панов бежал от своего господина и направился в Соловецкий монастырь, но был пойман на ближайшей к Петербургу заставе. Впоследствии, на синодальном допросе он был, очевидно, доведен до немоты каверзными вопросами, что нашло отражение в тексте допроса: «О странничестве де, в какой оное силе состоит, нечего он не разумеет... А пострищи де он желает в болезни в Соловецком монастыре, а монастырского де послушания, что то оно есть, не знает...». Признание Панова в том, что он вымыслил видение «второпях», когда на заставе у него спросили паспорт, которого у него не было, не смягчило его участь: Панов был приговорен к вырыванию ноздрей и ссылке на галеры[321] .

В отличие от неграмотного Панова, посадский человек Григорий Тарунин смог изложить на бумаге бывшее ему видение от образа Владимирской Богоматери в письме к игумену Спасского монастыря Евсевию. Согласно письму, около двадцати лет Тарунин страдал болезнью, дал обет в случае выздоровления уйти в монастырь и был исцелен. Но ни в один монастырь его не принимали, так как у него не было вклада — «дати нечево», как выражается он сам. «И аз, грешный, все ходя плакался, день и нощь», — пишет Тарунин в своем письме. Первое видение от образа Владимирской Богоматери было ему во сне 21 июня 1735 г.: «Что ты, человек, скорбишися и плачешся, горко не тужи и не скорби, но иди в мою обитель в Стретенской монастырь, и напиши сие явление мое, и отдаждь игумену, и он тебя восприимет, и ты будеши у мене трудитися в часовне, и не по мнозе времени восприимеши и монашеское житие, и спасение получишь». Далее, в полном соответствии с литературным каноном, Тарунин рисует свои сомнения, мешающие ему объявить о видении. Однако эти сомнения, в данном случае, совсем не безосновательны — Тарунин знал, «что в нынешния времяна таким чюдесем мало веруют». Только после второго «гласа» от иконы Тарунин решился написать игумену. Впоследствии на допросе он признал, что придумал видение и, вдобавок, подделал находящийся при нем паспорт. И здесь «раскаяние» не помогло — для наказания он отослан был в Сыскной приказ[322] .

[321] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 17. 1736 г. № 298. Л. 1 (доношение Синоду из Юстиц-коллегии от 5 августа 1736 г.), 4 об. (протокол Синода от 23 августа 1736 г.). Л. 7–7 об.

[322] Там же. Оп. 16. 1735 г. № 280. Л. 3–3 об.

Один мотив обращает на себя внимание в обоих делах — неизбежная повинная и признание в «вымышленности» видения. Но можно ли действительно предполагать, что богородичные видения или чудеса выдумывались более часто, чем остальные? Кажется, что более логичным объяснением было бы исключительное давление следствия, под которым допрашиваемые склонялись к признанию, не всегда понимая, что оно не облегчит их участь. Это тем более вероятно, поскольку та же самая закономерность прослеживается и в делах о плачущих богородичных иконах — свидетельства о них объявлялись ложными, а очевидцы — обманщиками. Можно сказать, что дела о плачущих богородичных иконах в петровское время похожи одни на другое как две капли воды.

В отличие от видения, сущность которого почти всегда выражена эксплицитно, в последних всегда присутствует некоторая амбивалентность, возможность истолкования — либо речь идет о предупреждении, либо о умилостивлении Создателя. Первым — в марте 1712 г. заплакал образ Богородицы в селе Константиновка, в доме Евстафия Ефимова (Белгородская епархия). На Рождество 1716 г. появились слезы на Богородичном образе в доме Семена Бондаря в деревне Ольшанки.

Политический контекст видения не следует и объяснять — только что разоренная Северной войной Украина теряет в это время остатки прежней автономии. Гораздо сложнее, если так можно выразиться, с микроконтекстом: поскольку обе иконы находились в частных домах, полностью вне подозрений остается приходское духовенство. Более того, когда Семен Бондарь объявил о чуде местному священнику Григорию, «то он, поп, уничтожил» (то есть скрыл). Следующего чуда пришлось дожидаться до Светлой недели, когда «плач усем людем был явной, не точию по образу и по стене слезы текли, но и на доску, на которой она стояла, по стене ж и на лавку...». В результате, обе иконы были перенесены в приходские церкви, где велась запись их чудес[323] .

Когда, получив в феврале 1722 г. указ о недержании в частных домах чудотворных икон, церковные власти Белгородской епархии поставили об этом в известность Синод, его реакция была жесткой — полагалось «освидетельствовать всесовершенно, рассматривая сущую правду с осторожностию, чтоб никто притворно к вероятию достойным чудесам не мог ничего ни под какими минами

[323] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 334. Л. 3–4.

употреблять и прилагать...»[324]. Несомненно, если бы расследование было проведено, оно дало бы признания в инсценировке «ложных чудес»; однако синодальная система характеризовалась тем, что доставала до уровня епархии, а не дальше.

«Образцовым» с точки зрения завершения стало дело 1723 г. о чудотворной иконе в Чернигове. Плачущая икона объявилась в доме у священника Терентия, откуда ее с крестным ходом перенесли в кафедральный Богоявленский собор. Призванный в синодальное присутствие, Терентий со второго увещания повинился в том, что умыслил «ложно» «для собственнаго своего прибытку». Только то, что следствие закончилось в либеральное царствование Екатерины I, спасло священника от страшного наказания — его просто били плетьми и сняли сан[325].

В 1725 г. заплакал образ Богоматери Владимирской у жительницы Петербурга Агафьи Мякишевой, жены мастера гравировального дела Синодальной типографии. Согласно Агафье, 14 февраля «было ей в сонном видении явление таково: якобы стояла она Агафья в некоторой каменной церкви, и в той церкви стояли в девическом образе лицы в венцах, а посреди их стояла в подобие Богоматере Пресвятыя Богородицы, а пред нею стоял юноша в светлом одеянии, и в руках держал чашу, подобну церковному потиру, и от оныя якобы Богоматере был ей Агафье глас, чтоб она объявила о том священником, и от болезни ея, которая у ней, Агафьи, имеетца, будет свободна, и февраля ж 17 дня во время пения часов было ей Агафье паки от того образа явление явно в видении огненнаго сияния молнии, от которой она не могла устоять и упала на землю, и от того образа был ей глас явно ж, чтоб она сказала о том священником небоязненно, и учинили бы торжество, и ее молитвою она Агафья исцелеет, и сей град спасен будет...».

Свидетели разделились пополам: сама Агафья, ее муж и свекровь утверждали, что слезы были, в то время как ее свекор, а также случившиеся здесь солдат Преображенского полка, жена подканцеляриста и малолетний купеческий сын осторожно утверждали, что видели в лучшем случае мокрый поток[326]. В результате следствие пришло к выводу о том, что видение было подделано — примечательно, что в показаниях ни одного из допрошенных ничего

[324] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. Л. 7 (протокол Синода от 22 октября 1725 г.).
[325] ПСПР. Т. V. № 1639. С. 168–169 (25 августа 1725 г.).
[326] РГИА. Ф. 796. Оп. 6. 1725 г. № 48. Л. 1, 1 об.–2 об.

подобного не содержится. Только в синодальном протоколе появляется рассказ о том, что у иконы был специально намочен холщовый убрус, вода с которого стекала на икону. Последнее в полной мере можно отнести на совесть составителей синодального приговора — как и утверждение о том, что суеверие Мякишевой связано с ее происхождением из Устюжны Железопольской, «где многия (как слышно) бывали кликуши и суеверные происходили действа...»[327].

Кажется, власти жестко реагировали не на то, что появляется плачущий образ, а на то, что появляется он не там, где надо[328]. Так, все четыре плачущих образа появились в частных домах, а не в церквях — что, кстати, полностью сводит на нет петровскую концепцию «ложных чудес», придававшую решающую роль выдумкам и корыстолюбию духовенства. Показательно и то, что три из четырех образов появились на Украине, где они как бы подчеркивали значение прежних церковных центров (Чернигова, Белгорода), которое должно было упасть после перехода ведущих представителей украинского духовенства на русские кафедры.

Понятно, что появление плачущих образов понималось властями как политический вызов. Однако, кажется, что сами визионеры были далеки от попыток интерпретировать видения в узко-политическом контексте — как печалование Богородицы о разорении страны или о попрании веры в царствование Петра. Скорее, они были заворожены ими. У нас нет никаких оснований видеть в священнике Терентии, призванных им в свидетели «околных знатных людях» и, тем более, в архиепископе Иродионе, поплатившемся за прославление «притворного чуда» беспримерным штрафом в тысячу рублей[329], какой-либо оппозиционный кружок. Скорее, эта была та группа лиц, которая и должна формироваться при правильном освидетельствовании иконы. Точно так же трудно видеть оппозиционеров в семье гравировального мастера Синодальной типографии Ивана Мякишева, которая была более или менее интегрирована в жизнь новой столицы (во время первого видения он как раз вместе со своим товарищем Мартином Нехорошевским печатал «разные листы»).

В комментариях нуждается сама позиция следствия. Кажется, что сама универсальность народного культа Богородицы — спо-

[327] ПСПР. Т. V. № 1488. С. 25 (1 марта 1725 г.).
[328] Ср.: *Marchal G. P.* Die «Metz zuo Neisidlen»: Marien im politischen Kampf // Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10–18. Jahrhundert. Zürich, 1993. S. 313.
[329] ПСПР. Т. V. № 1639. С. 169 (25 августа 1725 г.).

движницы во всех делах, защитницы от всех бед — вызывала «ревность» регулярного государства. Покров Богоматери несовместим с теорией «общего блага», монарх как источник всех земных благ и отличий вторгается здесь в компетенцию высших сил. Особенно ярко это видно в истории с плачущими богородичными иконами. Если символом петровского царствования было безудержное веселье, с которым отмечались военные победы, свадьбы придворных или другие достойные того события, то источающая слезы богородичная икона фокусировала на себе общественное внимание самым нежелательным образом. Неопределенное значение предзнаменования, сама его амбивалентность неизбежно вызывали подозрения в том, что чудо подстроено, что его задача внести сомнения и растерянность в среду подданных, лояльность которых лучше всего воплощалась в организованном массовом ликовании.

Таким образом, богородичные видения заставляют нас говорить не столько о «женском», сколько о универсальном культе — именно в силу своего универсализма и оказавшегося под ударом во время петровской церковной реформы. Напротив, о Св. Параскеве-Пятнице можно сказать, что в ее образе именно гендерная сторона — покровительство женщине, браку и домашнему труду — выражена исключительно сильно.

Попытки объяснить подобный культ связаны были с отождествлением Параскевы-Пятницы с языческой Мокошью, запущенном в научный оборот с легкой руки Н. М. Маторина[330]. Последний вывод, ставший было практически общепринятым, оказался в последнее время подвергнут аргументированной и разрушительной критике.

Ив Левин резонно обратила внимание на то, что почти все, что известно о Мокоши, взято из народного культа Параскевы. Изучив церковное почитание Св. Параскевы, исследовательница пришла к выводам, что почти все атрибуты Параскевы-Мокоши — связь с прядением и домашним хозяйством, защита от болезней глаз — находят объяснение в житийных или литургических текстах. К тому же, они появляются уже в народном почитании Параскевы на Балканах, в то время как Мокошь, как резонно отмечает исследовательница, известна только в России[331].

[330] *Маторин Н. М.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М., 1931.

[331] *Levin Eve.* Dvoeverie and Popular Religion. P. 43–45. Только вывод Ив Левин о том, что почитание Параскевы было первоначально чем-то вроде профессионального культа купцов и торговцев, кажется некоторой модернизацией.

Независимо от Ив Левин, к подобным же выводам пришли М. Мениль и А. Попова в статье, носящей характерное название «Демон и христианка: Святая Пятница». Исследовав народное почитание Параскевы в Румынии и Болгарии, авторы нашли там и запреты на домашнюю работу в среду и в пятницу, и связь со священными источниками — то есть как раз важнейшие атрибуты русского народного культа. Само почитание Параскевы они рассматривают как культ, сосуществующий с богородичным и сопоставимый с западным народным почитанием Девы Марии. Наиболее важно, что исследователи по новому подошли в к проблеме архаического, дохристианского пласта в верованиях в Параскеве, выделив в ее образе черты хтонического божества, сближающие ее с персонажами низшей демонологии. Можно сказать, что при такой трактовке народный культ Параскевы полностью укладывается в сформулированную Н. И. Толстым парадигму «троеверия» — языческие черты в ней оказываются не автохтонными, а заимствованными, распространившимися на Руси вместе с церковным культом святой[332].

Углические события 1734 г. являются одним из трех упоминаний о почитании Св. Параскевы Пятницы, найденном нами в делах 1700–1740 гг. Два других дела предоставляют несколько больше возможностей для интерпретации — сведения, содержащиеся в них, на порядок подробнее, к тому же происходят они из одной епархии.

16 июля 1722 г., возвращавшийся из Москвы в Холмогоры инквизитор Холмогорской епархии иеродиакон Александр Тихонов встретил незнакомца, показавшегося ему подозрительным. Очевидно, тот держался на лодке у берега Двины и подплывал к каждому подходящему судну для того, чтобы собирать деньги на обновление храма. Будучи допрошен, сборщик оказался крестьянином Важеского уезда Борецкой волости Архипом Поморцевым, собиравшим на обновление ветхой церкви Воздвижения Честного Креста и св. Параскевы, «нареченныя Пятницы», «которого де зборщыка бутто оная Пятница от некоторыя содержимыя болезни исцелила»[333].

На допросе в архиерейском Духовном приказе, Поморцев «сказал вправду: назад лет з десять рубили они с работником Федором Архиповым двор, и у него, работника, с топорища свалился топор, и пал на левую ево Архипову руку востреем, и у той руки персты

[332] *Mesnil Marianne, Popova Assia.* Démone et chrétienne: Sainte Vendredi // Revue des Études slaves. Vol. LXV. № 4. P. 752, 759.

[333] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 173. Л. 1.

пересек, и лет с пять тою рукою он не владел ничего, а после правая рука выше локта была у него переломлена, ■ болела немалое время, и прошлого 719 году он, Архип, на третей недели Великого Поста молился он Святыя великомученицы Парескевы, чтоб те ево руки исцелила молитвами своими, и обещался ветхую церковь на Усть-Липовце Воздвиженскую церковь да Святыя великомученицы Параскевы перекрыть новым тесом, и с того времени, как обещался он, Архип, вышеписанныя ево в руках болезни не стало, и получил здравие, а Пятница ему Архипу ■ явлении не была, толко что по обещанию ■ ней получил болезни своей здравие»[334]. Это свое показание Поморцев не смог собственноручно подписать, так как, очевидно, был неграмотен. Практически все в рассказе Поморцева не нуждается в каком-то комментарии — за исключением одного момента — уверенного утверждения, что ему не было никакого «явления». Очевидно, уже за караулом в архиерейском Духовном приказе Поморцеву успели рассказать об ответственности за разглашение о «ложных чудесах» по действовавшему законодательству. Благодаря этому уточнению Поморцев отделался сравнительно легко — его били плетьми нещадно и отпустили домой, взяв расписку.

Отложившийся в допросе рассказ Архипа Поморцева имеет близкую фольклорную аналогию — это духовный стих «Святая Пятница»:

«В пустыне святой труженик трудился,
Не владал он ни рукою, ни ногою.
Во сне ему Пятница являлась,
Крестом она его окрещала,
Свечой она его осветила,
Гласом она его оглашала:
«Ты встань, раби Божий, подымися,
Ты встань, раби, Богу помолися...»[335].

---

[334] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 173. Л. 2.

[335] Собранис народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Л., 1983. Т. I. Подготовка текстов, вступительные статьи ■ комментарии З. И. Власовой. С. 137–138, 293. Ср. многочисленные параллели к этому стиху *Безсонов П.*: Калеки перехожис. М., 1863. Вып. IV. № 592–596, 599–604, С. 160–166, 168–174. «Труженик» (или «пустынник») обычно «нс владел ни руками, ни ногами» (№ 593–596, 599, 601–603), однажды к этому прибавляется то, что он болел очами, что в дальнейшем окажется особенно важным (№ 600). Характерно, что в меньшей части стихов действует «пустынник» («пустынничик», «пустынщик»), то есть монах, а в большей — «трудник» (также «труждапин», «трудничек», «труженник», и даже «тружельник»), то есть мирянин, подвизающийся в пустыни. (*Безсонов П.* Калеки перехожие. М., 1863. Вып. IV. № 592, 595, 599 ■ 593–594, 596, 600–603.

Конечно, нельзя отделаться от вопроса о том, зависим ли отложившийся в синодальном деле рассказ ■ видении от духовного стиха, и, если да, то какого рода эта зависимость. Предшествовало ли обращению Архипа Поморцева ■ Параскеве Пятнице за помощью знакомство с духовным стихом? В пользу этого говорит скудость литературных источников ■ Параскеве-целительнице. К тому же, было бы естественно предположить, что источником для неграмотного Поморцева мог с большой вероятностью стать именно духовный стих. Против этого говорит то, что сам духовный стих известен нам по поздним записям, так что неясно, бытовал ли он ■ первой четверти XVIII в. Возможно, конечно, и еще одно объяснение — и Архип Поморцев, ■ создатели духовного стиха отталкивались от какого-то недошедшего до нас рассказа о похожем чуде.

Именно к последнему склоняет нас открытие, сделанное в Холмогорской епархии во время расследования о «несвидетельствованных телах», предпринятого по указу от 14 ноября 1737 г. В ходе этого расследования в Пиринемской волости Кевродьского уезда и была в 1738 г. обнаружена часовня, где почивали мощи Параскевы[336]. О самой Параскеве были получены самые противоречивые данные. Согласно сказке священника Алексея Иванова, церковного приказчика, сотских и крестьян, мощи Параскевы имелись «из давных лет». Никакого жития не было (что, кстати, было важной предпосылкой для отождествления двух Параскев), зато была запись чудес, начавшаяся 1 июля 1608 г. и продолжавшаяся до 1710 г. В показаниях опрошенных наметилась известная двойственность. С одной стороны, они указали, что празднество и молебное пение бывает в часовне только «на день великомученицы Параскевы, а нареченные Пятницы октября ■ 28 числе». С другой стороны, в своей сказке они осторожно говорили о «деве Параскеве» ■ тщательно подчеркивали, что за святую ее ныне не почитают (что, казалось, должно было бы свидетельствовать против ее отождествления со Св. Параскевой Пятницей)[337]. Точно тем же противоречием отмечена ■ запись чудес. Если в рассказе о явлении мощей прямо говорится о том, что Параскева была «крестьянска роду», то ■

---

[336] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 433 об. В судьбе часовни отразилась и петровская церковная реформа ■ ее пересмотр при преемниках преобразователя — в 1723 г. она была запечатана по указу архиепископа Холмогорского Варнавы, ■ в 1727 г. по его же указу распечатана.

[337] Там же. Л. 433 об.–434.

записи другого чуда упоминается о том, что некто Доментиан Яковлев обещал отслужить в честь «Параскевы нареченныя Пятницы» молебен, будучи в сибирских городах[338]. Только еще более осложнить вопрос может показание литературного источника, называющего Параскеву сестрой Св. Артемия Веркольского — покровителя пинежан, в житии которого очевиден широкий пласт народных религиозных представлений[339].

Сами по себе записи ■ чудесах крайне интересны. Всего записано двадцать одно чудо — кроме обретения мощей и чудесного спасения часовни во время пожара, все остальные являются исцелениями (есть также одно избавление из плена). Порой одно чудо является записью о четырех или пяти исцелениях, состоявшихся ■ один день, так что всего в записях удалось найти 32 имени. Можно сказать, что речь идет исключительно о крестьянах и крестьянках — указаний на сословное происхождение просто нет, их заменяет указание на волость. К заступничеству Параскевы Пиринемской больше всего прибегали от очной болезни (24), «иступления ума» (2), расслабления (2), «черной болезни», болезни руки или ноги, а также те, кого «скорчило» (по одному). Показательно, что огромное большинство составляли женщины — их 22, против ■ мужчин и двух «младенцев» мужского пола. Это ясно свидетельствует о том, что Параскева Пиринемская унаследовала от Св. Параскевы Пятницы свою роль покровительницы женщин и женского домашнего труда.

Из записей чудес мы узнаем и о том, как распространялись рассказы о чудесах Параскевы Пиринемской. Когда, ■ январе 1611 г. Евфимий Федоров Шатенской имел видение Параскевы, просившей посылать к нему «скорбных ■ недужных», его жена попросила его: «Не сказывай того — в мире учнут смеятца». Шатенской не послушал жены и рассказал о видении на погосте, причем его «в тот день не послушали»[340]. Кстати говоря, это сообщение также заставляет задуматься о таких распространенных топосах истории ментальностей, как предрасположенность людей раннего нового времени (в особенности тех, кто принадлежал к непривилегированным слоям) ко всему чудесному, склонность принимать рассказы о нем на веру.

338 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 435, 438.
339 *Савельева Н. В.* Житийные памятники в пинежских рукописях // ТОДРЛ. Т. XLVIII. СПб., 1993. С. 323–330.
340 РГИА. Ф. 796. Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 435 об.

Со временем распространение известий ■ мощах Параскевы привело ■ паломничеству ■ Пиринемскую волость. Так, под 3 февраля 1651 г. отмечено пять исцелений, под 3 марта — четыре, под 8 марта — два, под 11 марта — три, под 16 и 19 марта — соответственно одно и четыре. Подобные записи могли свидетельствовать как о каком-то взлете почитания Параскевы, так и о том, что записи за другие месяцы и годы просто не сохранились. Собственно говоря, об этом сетовал ■ безымянный списатель, записавший, что «чюдотворицы чюдеса были писаны ■ грех ради наших ■ церкви были ■ згорели, а после згорения многия чюдеса в простоте без писания проидоша...»[341].

Строго говоря, ■ том, что «народное почитание» могилы Параскевы впоследствии привело к ее смешению с Параскевой-Пятницей, ничего удивительного нет. Параскева-Пятница глубоко почиталась на Руси, при этом никаких ее реликвий здесь не было — это противоречие тем самым как будто снималось, разрешалось. Культ как бы привязывался к месту, становясь в один ряд с другими локальными культами, санкционированными и несанкционированными свыше. Позволителен однако другой вопрос — о какой Параскеве говорил Архип Поморцев, Параскеве Пятнице или Параскеве из Пиринемской волости?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, полностью процитируем четвертое чудо Параскевы из Пиринемской волости: «И во 131 (1622–23 гг. — *А. Л.*) году с Чешегоры Данило Григорьев сказал прикащику церковному Григорию Клыпину ■ Пиремене: ходил я на Пижму реку по точила и, делаючи точила, отскочила от каменя треска, и пала ему на правую руку, и от того рука вся запухла, и он лежал три дни, ■ мало от тое немощи не умерл. И ■ третьюю ночь пришло ему, Данилу, на ум помолитце, пришед домовь, нововявленой чюдотворицы ■ Пиримене Параскевы, и обещался по силу свечь принести ко гробу ей, ■ от того часа Бог его простил, и рука болеть перестала, и опухоль опала, и, пришед домовь, обвет свой исправил, и по ся мест здрав бысть»[342]. Если сам Архип Поморцев знал какие-то рассказы о Пятнице Пиринемской, то мы должны, ■ свою очередь, еще раз задуматься над его поведением на допросе, а заодно и над представлением о том, что «простой человек» XVII–

341 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 436 об.
342 Там же. Л. 437.

XVIII вв., оказавшись лицом к лицу с «регулярным государством», всегда должен был оказаться наивнее и проще его.

То обстоятельство, что фронтальное изучение дел о видениях и «несвидетельствованных телах» выявило только три развернутых упоминания о почитании Параскевы-Пятницы, наводит на определенные размышления. Можно ли примирить его с расхожим утверждением о том, что этот культ для «народного православия» — один из основных?

Здесь возможны два подхода. Прежде всего, можно предположить, что то почитание Св. Параскевы Пятницы, с которым столкнулись в XIX–XX вв. этнографы, складывается только в это время[343]. Возможно и другое объяснение — культ Св. Параскевы-Пятницы как «низовой» практически не попадал в поле зрения церковных властей. В пользу этого свидетельствуют и многочисленные упоминания о почитании двенадцати пятниц[344], и удивительная судьба скульптурных изваяний Параскевы. В то время, как изваяния Св. Николая Мирликийского сначала были изъяты из церквей во исполнение указа от 31 августа 1722 г., а потом, в конце 1720-х гг., частично возвращены на свои места, в административной переписке упоминается только одна резная икона Параскевы. Вместе с тем, некоторые сохранившиеся до сих пор изваяния Параскевы относятся к XVI–XVII вв., что свидетельствует о том, что они просто мирно перестояли петровскую церковную реформу[345].

343 Ср., например: *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 174 и сл.

344 Так, указания на одну из двенадцати пятниц как на хронологический ориентир характерны и для православных, и для хлыстов. Согласно показанию крестьянина Филиппа Иванова, изображавшего из себя юродивого, он отправился из Лукьяновой пустыни в Троице-Сергиев монастырь «помолитца… о десятой пятнице» (1729 г.). На «девятую пятницу» как на хронологический ориентир указывает крестьянин хлыст Еремей Бурдаев (1717 г.) (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 440. Л. 5 об.; *Clay Eugene J.* God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717. P. 106).

345 *Померанцев Н.* Выставка русской деревянной скульптуры и декоративной резьбы. Каталог. М., 1964. С. 29–30, 32.

6. Почитание святых

17 июня 1727 г. в Коломне близ Приказа духовных дел задержан был «волочащийся человек» с котомкой за плечами, оказавшийся сыном священника Михаилом Васильевым. На допросе выяснилось, что Васильев не является старообрядцем, утверждает, что ему было видение, и не может ответить на несколько вопросов, казавшихся проводившему допрос судье Коломенского архиерейского дома Савватию вполне уместными. Так, Васильев показал, что не знает, имеются ли святые на земле или взяты на небо. Впоследствии Савватию было строго поставлено на вид, что подобных вопросов, способных только смутить простецов, больше задавать не следует; кажется, он даже поплатился пребыванием «под началом» в монастыре[346].

Собственно говоря, нас также интересовал бы ответ самого Савватия на поставленный им вопрос. Реальное присутствие святых в их мощах, чудесах и видениях, заставляет скорее видеть в нем изящную позднесредневековую апорию, нежели простой катехизический вопрос, подразумевающий столь же ясный ответ. В конечном счете, ответить на вопрос Савватия почти так же трудно, как на вопрос о том, где проходит грань между «народным» почитанием святых и «официальным» или церковным.

С тех пор как в работах П. Брауна было показано, что раннехристианский культ святых не был реакцией «народной религии» на строгий христианский монотеизм, исследователи стали гораздо более осторожно подходить к отнесению тех или иных сторон почитания святых к «народным»[347]. В нашем исследовании мы позволим себе практически опустить календарные обряды, связанные со культом святых — во-первых, потому что в изученных источниках содержится крайне мало данных о них, во-вторых, потому что отмеченная выше тенденция к «интериоризации» религии в «народном православии» ставит на первый план именно проявления индивидуальной, частной религиозности.

Единственными возможностями изучения последней является изучение молитв и заговоров, икон, находившихся в частных домах, а также видений и чудес. Весь этот ряд тесно взаимосвязан друг с другом. Во-первых, молиться не перед образом было строго запрещено

346 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1885. Т. VII (1727 г.). № 247. С. 430–431.

347 *Brown Peter.* Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine. Paris, 1984.

(поэтому можно сказать, что каждый образ, находящийся ■ частном доме — это чья-то молитва). Исследователи позднесредневековой религиозности вообще отмечают, что «молитва была зрительным действием, которое всегда может быть понято как одна из форм зрения»[348].

Тесная связь молитвы и заговора и неплохая изученность последнего позволяет ■ значительной степени воспользоваться им для выяснения вопроса о том, кого «призывали» на помощь в первой половине XVIII в. В некоторых случаях, заговор полностью инкорпорировался ■ молитвенную практику — так было с дьячком Федором Епифаниевым, который читал заговор «пред образом Спасителевым»[349].

Наконец, сами видения чаще всего возникают или в церкви, или во время молитвы. Например, Мария Босая ■ Семен Костерин видят себя перенесенными в церковь — в первом случае из избы, во втором из кельи[350]. Тем самым видения полностью подтверждают образное сравнение иконостаса с окном, через который виден горний мир, принадлежащее Павлу Флоренскому. Не стоит говорить и о том, что большинство видений происходит во время молитвы. Так например, крестьянин Петр Вичин, пока его домашние спали, «встав, молился Богу, ■ в то время предстал перед ним Вичиным очевидно ■ светлой одежде и сказался ему, что он Ангел ево Хранитель»[351].

Впрочем, надо сказать, что идея «патроната» тезоименитного святого была вполне чужда «народному православию» (так, среди визионеров нет ни одного, которому явился бы тезоименитный святой). Вместо представления о личной связи с одним святым покровителем бытовало представление о множественности святых покровителей, каждый из которых помогал ■ случае определенной болезни и несчастья. Речь идет, если воспользоваться выражением А. Д. Синявского, о своего рода «специализации святых» или о прагматизме, потребительском подходе, характерном для «народных религиозных представлений», о котором пишет Е. Б. Смилянская[352].

[348] *Scribner Bob*. Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit // Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Hrsg. Von Bob Scribner und Martin Warnke (Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 46). S. 15.
[349] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 517. Л. 8.
[350] Там же. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 21 об.–22 ; РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 93. Л. 27–27 об.; *Федотова М. А.* О расспросных речах старообрядцев. Р. 54–55.
[351] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 443. Л. 5 об.
[352] *Синявский А.* Иван-Дурак. Очерк русской народной веры (Очерки русской культуры. Париж, 1991. С. 212; *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века. С. 187.

Этот прагматизм сам по себе не является «суеверным» или «народным», он становится таковым в ходе реформирования религиозности сверху, отвергающего подобный подход ■ святости. Показательно одно сопоставление. Уже Тридентский собор попытался предать забвению почитание четырнадцати святых заступников (среди которых нам особо знакома святая Барбара-Варвара — как и в православии, защищавшая от внезапной смерти). Однако ■ «народном католицизме» их почитание сохраняется и в XVII–XVIII вв., доказательством чему служат барочные алтари Южной Германии[353]. В России аналогичной попыткой «очистить» «народное православие» является синодальный запрет народной картинки «Сказание, киим святым каковыя благодати исцелений от Бога даны, и когда память их», последовавший только в 1866 г.[354]

Сама по себе подобная картинка очень интересна — она не является ни небольшим иконостасом, ни собранием молитв. Это своего рода справочник, предоставляющий довольно большую свободу воли молящегося. Проследить, как складывался этот справочник, помогает исследование требников XVII в., проведенное Ив Левин. В них содержатся молитвы Святым Мине, Лаврентию ■ Логгину — об исцелении от слепоты, Екатерине — о помощи при родах, Конону — от детской оспы, Мирону, Фетинье ■ Василию Новому — от падучей, Гурию, Самону ■ Авиву — от супружеских несогласий[355]. Согласно относящейся ■ XVIII в. записи «Какому святому и когда должно молиться», идущие ■ путь поминали Николая Чудотворца, начинающие строить дом — трех святителей, подвергшиеся нападению зверя — Георгия Победоносца, идущим сажать огород покровительствовал евангелист Лука, косить — преподобный Савватий, сеять — Иоаким и Анна, а идущим ■ лес — царь Соломон[356].

В тридцати восьми изученных нами заговорах XVII–XVIII вв. упоминания ■ святых разделяются следующим образом:

[353] *Delumeau Jean*. Rassurer et protéger. Le séntiment de securité dans l'Occident d'autrefois. Paris, 1989. P. 218–219.
[354] *Ровинский Д.* Русские народные картинки. Кн. III. Притчи и листы духовные. № 1034. С. 418–420; *Голышев И. А.* Мифическия изображения двенадцати лихорадок. Владимир, [1871]. С. 1. И. М. Снегирев утверждал, что ему знаком оттиск подобной гравюры, относящийся к концу XVIII в. (*Снегирев И. М.* Лубочные картинки русского народа в московском мире. С. 38).
[355] *Levin Eve*. Supplicatory Prayers as ■ Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia. P. 101.
[356] *Балов А.* Какому святому и когда должно молиться. Из рукописного сборника XVIII в. // Живая старина. СПб., 1895. Вып. III–IV. Год V. С. 495.

Бог, Троица	17
Архангел Михаил	9
Богородица	6
Гавриил	4
Святой Николай	3
Апостол Петр	3
Апостол Павел	3
Пророк Илия	1
Ахав	1
Иоанн Богослов	1
Иоанн Предтеча	2
Георгий	2
Никита	1
Сергий Радонежский	1
Уриил	1
Рафаил	2
40 мучеников Севастийских	1[357]

Подобная картина является в значительной мере неожиданной и показывает разницу между индивидуальными и коллективными формами благочестия. Почти не представленными оказываются Пророк Илия, с которым связаны многие братчины, или Св. Георгий, занимающий важнейшее место в календарных культах благодаря первому выгону скота. Показательно, что для «авторов» и списателей заговоров Архангел Михаил оказывается почти на том же месте, что и Богородица. Конечно, это связано с его ролью архистратига небесной рати, обеспечившей ему признание в многочисленных заговорах «на ружье»[358].

---

357 *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1908. Вып. 1, № 47–53. С. 36–41, 43; *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1996. Изд. 2-е. № 12, 13, 124, 129, 130, 138, 164, 166, 168, 170, 171, 172, 202, 203, 221, 223, 235, 243, 284, 328, 329, 334, 336, 343, 344, 349, 350, 351, 357, 358, 372. Мы не включили в этот список загадочного «Владыку», упомянутого в одном из заговоров, или апокрифическую Соломониду. Тем не менее, подобное решение вполне условно: заговорам свойственно расширительное понимание святости. Очень характерен пример со «святым» Александром Македонским, упомянутом в заговоре конца XVII века, принадлежавшем донскому казаку, или со «святым отцом Синаем» из заговора, попавшего в частное письмо 1729 г. — очевидно, собирательным образом синайских пустынников (*Майков Л. Н.* Заговоры донских казаков (из рукописного сборника, принадлежавшего А.Ф. Бычкову) // Живая старина. СПб., 1891. Вып. III. С. 136; ПСПР. Т. IX. 1735–1737 гг. СПб., 1905. № 2962. С. 273 (5 апреля 1735 г.)).

358 Конечно, такой «статистический» анализ очень плохо отражает характер источника. В заговорах каждому святому приписывается символическое действие — например, Богородица зашивает рану, а Егорий отстреливает врага, причем распространенность имени святого как раз связана с принадлежностью ему подобного символического действия (*Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге. С. 53–54).

Составить представление об иконостасе, находящемся в частном доме, или в частных иконах в приходской церкви по меньшей мере трудно. Шагом на пути к этому были бы данные о продажах икон простого письма, но их в нашем распоряжении вообще нет. Зато есть одна роспись икон, привезенных палешанами Алексеем Баклышевым и Иваном Романовым в 1722 г. в для продажи в Петербург[359]. Большое количество икон разных наименований позволяет проследить, спрос на какие изображения был наибольшим:

Воскресение (в т.ч. с разными святыми)	245
Богоматерь (различные изводы)	213
Николай Чудотворец	124
Спаситель (в т.ч. Нерукотворный Спас)	24
Параскева Пятница	21
Иоанн Богослов	16
Двунадесятые праздники	13
Троица	11
Собор Архистратига Михаила	10
Иоанн Предтеча	10
Илия Пророк	9
Кирик и матерь его Улита	[illegible]
Св. Власий	7
Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст	4
Распятие	4
Богоявление	3
Флор и Лавр, Отечество, Тихон Чудотворец, Св. Иоанн Воин	по два
Рождество Христово, Сретение, Вход в Иерусалим, Успение Богородицы, Софья Премудрость, Отец Иоанн Ветхия Лавры, Димитрий Солунский, Св. Антипий, Алексий Человек Божий, Гурий, Самон и Авив	по одному[360]

---

359 ПСПР. Т. III. 1723. СПб., 1875. № 1076. С. 114–115.

360 Доношение кописта Дмитрия Соболева о переписи им икон у крестьян Алексея Баклышева и Ивана Романова села Палех стольника Ф. Е. Бутурлина Владимирского уезда, 6 марта 1723 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 74. Л. 8 об.–9. Составивший этот реестр копиист Святейшего Синода Дмитрий Соболев был явно не в ладах с арифметикой. В подведенном им итоге значилось 740 икон, хотя, сколько мы не считали, у нас получалось только 736. Разбиравший иконы несколько дней спустя живописец Иван Адольский разделил эти иконы на образы «среднего мастерства» (26), «между нижним и средним определением» (311) и «нижней работы разных куштов» (484), причем 13 икон были «за противные признаки» отставлены (Там же. Л. 12–12 об.). В общем итоге у него получилось всего 834 иконы, то есть на 94 больше, чем у Соболева. Тем не менее, и эти данные никого не смутили.

Здесь напрашивается одно предположение — палешане показывали Дмитрию Соболеву, более всего интересовавшемуся сюжетами и описывавшему иконы по ним, одни иконы, а Ивану Адольскому, который делил иконы по рангам, — другие. Вряд ли это выручило их. Адольский, очевидно, просто отбросил часть икон, не удовлетворявших его эстетическим критериям, а остальные, сколько бы их не было, его не заинтересовали.

Это, конечно, крайне ограниченный материал, но и он позволяет сделать несколько выводов. Несомненно огромное место, занимаемое Богоматерью (213), но и ее почитание уступает основному христологическому сюжету (245). Сразу же за ними следует Святой Николай Мирликийский (124). Не следует забывать и о том, что абсолютное большинство композиций Воскресения также связано с изображением святых. Изображения Спаса или Нерукотворного Спаса (а последний образ занимает огромное место в религиозности знати) лишь немногим более распространено, чем Параскева Пятница (21)[361].

Опись двух возов икон, привезенных палешанами, крайне точно отразила предпочтения «народного православия». Попробуем проиллюстрировать это одним примером. Начало заговора, отобранного в 1731 г. у архитектурных дел гезеля Алексея Евлашева, представляет перечень святых, к которым обращается заговаривающийся. Благодаря удивительному сочетанию внецерковной практики и чисто церковной религиозности, святые оказались расставлены в порядке, соответствующем взгляду молящегося на иконостас. Сначала мысленный взгляд как бы следует по деисусному ряду, затем по местному, и затем — по пророческому

«Истинны Христос, Пресвятая Богородица, Иоан Предтечь, Михаил Архангел, Гавриил Архангел, Петр и Павел верховъные Апостолы, Святый Николай, Святы Тихон и Зосима, Саватия Соловецкия чюдотворцы, Гурей, Варсонофей Казанские чюдотворцы, Фрол, Лавер, Преподобны отец Макари, Преподобный отец Серги, Кирик и матери его Улиты, Боголеп Праведник, Исая Пророк, Моисей Пророк, Даниил Пророк, Захария Пророк, защитите и помилуйте своею нетленною ризою...»[362].

А теперь попытаемся прочитать тот же самый заговорный текст снова, расставив в нем уже известные нам цифры — за двумя исключениями, святые окажутся расставленными там и том же самом порядке: «Истинны Христос (245+24), Пресвятая Богородица (213), Иоан Предтечь (10), Михаил Архангел (10), Гавриил Архангел, Петр и Павел верховъные Апостолы, Святый Николай (124), Святы Тихон (2) и Зосима, Савватия Соловецкия чюдотворцы, Гурей, Варсонофей Казанские чюдотворцы, Фрол, Лавер (2),

[361] Из крайне лаконичного документа, подписанного Иваном Адольским, известно, что цензор «за противные признаки» отставил 13 икон. Типы последних не были указаны, но можно предположить, что это были Флор и Лавр, Отечество, Рождество Христово, Софья Премудрость и Святой Власий.

[362] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 132. Л. 2.

Преподобны отец Макари, Преподобный отец Серги, Кирик и матери его Улиты (8), Боголеп Праведник, Исая Пророк, Моисей Пророк, Даниил Пророк, Захария Пророк, защитите и помилуйте своею нетъленъною ризою...»[363].

Аналогом иконы простого письма была гравированная икона. Само по себе ее запрещение при патриархе Иоакиме достаточно красноречиво — церковные власти справедливо опасались, что общность стиля граверов, работавших на Украине, в Польше и в России, приведет к тому, что в иконостас проникнут униатские и католические бумажные иконки. Нельзя сбрасывать со счетов и того, что власти понимали опасность тиражирования религиозного искусства, ведущую к его десакрализации. Но на поверхности всегда был один мотив — неканоничность сюжетов или отдельных изображений. 25 октября 1731 г., направляясь на заседание Святейшего Синода, Феофан Прокопович заметил в Кремле у Вознесенского монастыря человека, продававшего печатные листы. Задержанный оказался Григорием Черным, сыном пономаря Спасского собора в Императорском доме в Кремле. На допросе он показал, что сам листов не печатает, и покупает их на Кирилловском подворье и на Спасском мосту, у купецкого человека Степана Федотова. Федотов также был приведен в Сенат. Отобранные у них картинки были тщательно пересчитаны, так что можно даже определить, сколько было экземпляров каждой гравюры (к сожалению, конфискованные листы описывались врозь, так что нет никакой возможности свести данные по сюжетам и количеству листов по обеим лавкам вместе).

	сюжеты/кол-во листов	сюжеты/кол-во листов
Господь	3/4	4/10
Богородица	4/11	2/15
Михаил Архангел	1/1	1/3
Николай	0/0	2/3
София, Вера, Надежда и Любовь	1/4	0/0
Екатерина	1/3	1/1
Иоанн Богослов	1/4	1/4
Иоанн Предтеча	0/0	1/1
Иона Митр. Моск.	0/0	1/1
Митр. Алексий	1/1	1/1
Александр Свирский	0/0	1/8
Толкование премудрого Льва	1/2	0/0

[363] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 132. Л. 2

В одном случае обсчитано 30, в другом 47 картинок[364].

По количеству отдельных изображений (26 против 14) богородичная тема как бы опережает христологическую — однако в количестве отдельных изображений (6 против 7) сочетание обратное. Если учесть, что конфискованы были не приготовленные к продаже листы, а вся лавка, то можно предположить, что листы с Распятием или Воскресением расходились очень быстро и оставались в лавке только в «образцовых» экземплярах. Представлены и такие основные культы, как почитание Св. Николая Мирликийского или Св. Михаила Архангела. Сам по себе Кремль как место продажи картинок предопределил появление двух московских чудотворцев — Святителей Ионы и Алексия, культ которых имел в это время яркий народный характер.

Подобные подсчеты предложения в иконном ряду или на Спасском мосту не совсем уместно ставить в один ряд с анализом «видений» («явлений»). Подобная некорректность с трудом компенсируется и тем, что «крестьянские» видения традиционно используется для восстановления народной культуры раннего средневековья. Дело в том, что «видения» («явления») относятся к мистике, то есть к непосредственному контакту с божественным. Это высшие проявления индивидуальной религиозности, что влечет за собой закономерный вопрос: кого больше характеризует крестьянин-визионер — крестьян или визионеров? В пользу именно подобного предположения свидетельствует наличие общих черт, объединяющих всех изученных нами очевидцев «видений», с другой стороны — крайняя унификация мистического опыта. Иначе говоря, говорить о «крестьянских», «старообрядческих», «сибирских» или «женских» видениях можно лишь после изучения всего ряда чудес, и только в том случае, если общие региональные или конфессиональные черты действительно делают выборку не произвольной.

Из всех следственных дел о «ложных» чудесах и явлениях нами было отобраны собственно «видения» («явления»), составившие

[364] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 178. Л. 13–15 об, 18–19. Ср.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. I (1542–1721.). СПб., 1868. № 178. С. 171–175. Благодаря счастливой архивной находке Е. А. Мишиной, в архивном фонде Синода найдено было 40 гравюр из числа конфискованных 25 октября 1731 г. (16 листов с изображениями святых, 21 лист с молитвами и 3 листа на светские сюжеты). 36 из них (4 являются повторами) были представлены на выставке в Государственном Русском Музее (*Мишина Е. А.* Русская станковая гравюра на дереве XVII — начала XVIII в. Автореферат... кандидата искусствоведения. Л., 1984. С. 12; *Алексеева М. А., Мишина Е. А.* Ранняя русская гравюра. Вторая половина XVII — начало XVIII века. Л., 1979. С. 4.).

абсолютное большинство — хотя, конечно, подобное выделение ничем не оправдано. Дело в том, что перед нами базовая связка («обет–чудо»), которая, в определенных случаях, перерастает в триаду («обет–явление–чудо»). Но если мы возьмем все чудеса, то перед нами окажется непосильная задача — анализ всех доступных росписей чудес от мощей и икон, продолжавших пополняться в 1700–1740 гг., среди которых собственно «видения» составляют абсолютное меньшинство.

Напротив, ограничиваясь только «видениями», причем только теми, о которых велось церковное или светское расследование, мы ставим не только более посильную, но сравнительно ясную задачу. Следственные материалы содержат более подробные биографические сведения о визионерах, нежели росписи чудес. Наконец, дела о «видениях» сформировались как бы на пересечении двух видений трансцедентного мира — народного и официального. Сам факт репрессии как бы подтверждает принадлежность «видений» к «народному православию».

Собственно отобраны были только те случаи, когда сам визионер называл происшедшее «видением», «явлением» или одним из однокоренных глаголов. Всего таких видений за 1704–1739 гг. набралось 23[365]. Их можно разделить на три группы. В первую во-

[365] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 267. Л. 3–4 об. (Иона, 1704 г.); РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г., № 266. Л. 5 об.–6; РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 82. Л. 4 об.–5 об. (Симон, 1716 г.); РГАДА. Ф. 7. № 51. Л. 2–14 об. (монах Порфирий, 1720 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 21 об.–22 ; РГАДА. Ф. 7. № 93. Л. 27–27 об. (Босая Мария, около 1720 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 306. Л. 2–5; ПСПР. Т. I. 1721 г. Спб., 1879. Изд. 2-е. № 250. С. 302–304 (Ефимов Василий, 1720 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1054. Л. 2 об.–3, 7 об.–8 об. (Семен Костерин, до 1722 г.); ПСПР. Т. II. 1722. СПб., 1872. № 612. С. 272–273 (монах Игнатий, 1722 г.); ПСПР. Т. II. № 906. С. 622–623 (Иванова Ирина, 1722 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 5. 1724 г. № 401. Л. 14–14 об. (Федор Тулубьев, 1724 г.); Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. VII (1727 г.). СПб., 1885. № 247. С. 430–431 (Васильев Михаил, 1724 г.); РГИА. Ф. 796. 1725 г. Оп. 6. № 48. Л. 1–1 об.; ПСПР. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727 г. СПб., 1881 № 1488. С. 23. (Мякишева Агафья, 1725 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 9. 1728 г. № 490. Л. 1 (Михаил Иосифов, 1727 г.); РГАДА. Ф. 7. № 655. Л. 2 (Григорий Сорокин, до 1729 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 11. 1730 г. № 175. Л. 3 об. (Иона, он же растрига Иван, 1729 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 20. 1739 г. № 147. Л. 4 об.–5 (Андрей Скороходов, около 1729 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 12, 1731 г. № 273. Л. 11 и сл. (Савва Дугин, 1731 г.); РГАДА. Ф. 7. № 443. Л. 5 об. (Вичин Петр, около 1732 г.); ПСПР. Т. IX. 1735–1737 гг. СПб., 1905. № 2996. С. 327–330 (Пронина Мария, 1733 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 15. 1734 г. № 35. Л. 4 (Козма Дураченков, 1733 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 15. 1734 г. № 114. Л. 1 (Василков Алексей, 1734 г.); РГАДА. Ф. 7. № 508. Л. 18 об.; РГИА. Ф. 796. Оп. 16. 1735 г., № 338. Л. 45–46. (Софроний Мрозовский), 1735 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 16. 1735 г. № 280. Л. 3–3 об. (Тарухин Григорий, 1735 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 17. 1736 г. № 298. Л. 1 (Панов Михаил, 1736 г.).

шли бы христологические, богородичные и связанные со Святыми и Ангелами (их шестнадцать, то есть две трети) Во вторую и третью вошли бы видения, в которых действуют некие анонимные силы (слышен «глас», является «юноша» или «некто»), а также небесные знамения (например, различные знаки в небе или «змей огненной», летавший летней ночью над Святой Софией в Новгороде)[366]. Тех и других соответственно пять и два. Они не являются предметом нашего специального изучения. Тем не менее, сведения об этих видениях распространялись таким же образом, как и в видениях святых, а репрессия не заставляла себя ждать. Все это заставляет изучать те и другие видения вместе.

Сами по себе визионеры представляют собой крайне интересный ряд. Абсолютное большинство среди них относится к представителям духовенства и членам их семей (всего 11). Это игумен, иеромонах, три монаха, монахиня, два священника, волочащийся иеродиакон, дьячок и сын священника. Сразу же за ними следуют крестьяне и дворовые (6). Наименее заинтересованными к знамениям из горнего мира показали себя посадские (2), солдаты (2) и дворяне (2). Абсолютное большинство видений мужские (19). Четыре женских видения, принадлежащие крестьянской девице, дочери приказного человека, жене гравировального мастера и монахине, никак не могут рассматриваться как представительный материал. Тем не менее, отметим, что три из четырех «женских» видений — христологическое, богородичное и Николая Чудотворца — это одновременно и самые распространенные видения визионеров-мужчин (соответственно, два, три и два). Таким образом, о гендерном своеобразии говорить трудно.

Более того, трудно говорить и о социальной или конфессиональной дифференциации. Это связано с тем, что несмотря на то, что визионеры как будто бы принадлежат чуть ли не ко всем слоям русского общества, есть четкие вертикальные характеристики, объединяющие их. Прежде всего, это грамотность, позволяющая предполагать знакомство с литературными текстами, помогавшими описать свой опыт. Грамотность встречается там и тогда, где ее меньше всего приходится ожидать. Например, дочь строгановского приказного Мария Пронина знала наизусть кондак «В мирех святе» «понеже де она грамоте учена» и сама написала «записку» о бывшем ей явлении, но на первом допросе приписала было ее своему малолетнему брату Ивану. Впоследствии она показала, что «запис-

[366] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 490. Л. 1.

ку де о том якобы явлении писала она, Марья, сама, и брат ея и никто другие никогда не писывали, а что де она в вышереченном допросе показывала, якобы писал брат ея, постыдясь, что худо умеет писать». Осиротевший крестьянский сын Иван Павлов — будущий хлебенный старец Ипатьевского монастыря Иона — отдан был своим дедом к сельскому священнику для «учения грамоте», что представляется в крестьянской среде вполне исключительным случаем[367].

Кроме того, визионеры представляют собой и вполне определенную возрастную группу — совершенно нет детей, зато преобладают лица зрелого и даже преклонного возраста. Ионе — одному из самых старших визионеров, целиком сформировавшемуся еще в XVII в. — за шестьдесят, Семену Костерину — пятьдесят. Напротив, социальное положение только двух визионеров — Ирины Ивановой и Михаила Васильева — определены по их родителям (дочь приказного и сын священника)[368].

Еще более монолитными оказываются визионеры в конфессиональном отношении — это православные. Последнее тем более странно, поскольку хлыстовские или старообрядческие видения должны были как таковые рассматриваться с точки зрения властей как соблазн, тогда как среди православных хотя бы теоретически могли бы быть настоящие. Два крестившихся двуперстным знамением визионера только подтверждают это правило. Первый из них, крестьянин Семен Костерин, после указов о брадобритии и «указном платье» для старообрядцев молился три года, чтобы ему было явлено, как ему креститься — трехперстным знамением, как он делал это раньше, или двуперстным. После этого ему явился «юноша, возрастом средней человек, в руском белом платье», и привел его в маленькую древнюю церковь. По дороге он научил его творить Иисусову молитву по-старому, а в церкви показал стоявший справа образ и сказал: «Смотри, Симеоне, на образ Господа Саваофа, как крест сложен, того и держись»[369]. Абсолютно подобным является и видение крестьянина Скороходова — являющийся ему Ангел благовестит ему о том, что «двоеперсное сложение, та де ве-

[367] ПСПР. Т. IX. 1735–1737 гг. СПб., 1905. № 2996. С. 328; РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 267. Л. 2.

[368] Совершенно другая картина в латинском средневековье, где можно скорее говорить о видении как о детском феномене (*Dinzelbacher Peter*. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981. S. 224).

[369] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г., № 1054. Л. 2 об.–3, 7 об.–8 об.; *Федотова М. А.* О расспросных речах старообрядцев. По материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода. Р. 54–55.

ра христианская, истинная...»[370]. Характерно, что и после видений и Костерин, и Скороходов продолжали посещать церковь и принимать православные таинства, так что старообрядцами они могут считаться только с точки зрения властей.

Не менее характерно и то, что видения, доказывающие преимущество трехперстного знамения, совершенно таковы же по форме. Так, Мария Босая утверждала, что она увидела себя во время видения в Успенском соборе, а на амвоне сидел Св. Филипп, митрополит Московский, простерший руку в трехперстном знамении, «и был де изо уст ево глагол к предстоящему народу, как де вы безстрашники креститеся противным сложением перстов и разделяете святую Троицу. Смотрите де на показанное сложение перстов от руки моей, то есть святая Троица...»[371]. После этого Босая убедилась в спасительности трехперстного знамения.

Поэтому мне трудно согласиться с М. А. Федотовой, относящей видение Семена Костерина к старообрядческой традиции[372]. Кажется, что видения могут быть изучены только ■ составе более или менее представительных хронологических рядов. Поэтому, «вынимая» из них определенные группы, мне кажется, следует быть особо осторожным. Это касается и важнейшей по введенному в научный оборот материалу статьи Е. К. Ромодановской, ■ которой в качестве предмета исследования выделены видения сибирских крестьян XVII–XVIII вв.[373], на мой взгляд, почти ничем не отличающиеся от видений крестьян европейской части страны.

Перед тем, как перейти к собственно анализу дел, необходимо сделать два замечания. Прежде всего, несмотря на обширный материал, мы решительно отказываемся судить о том, являлись ли исследуемые видения предметом искренней веры или сознательной мистификации со стороны визионера. Как пишет о средневековых видениях П.Динцельбахер, «можно достаточно сказать о том, что считали средневековые богословы об этом феномене, но не ■ том, какое из этих откровений может выглядеть для сегодняшних верующих истинным или ложным, приемлемым или неприемлемым»[374]. Здесь следует только напомнить о том, что петровское законодательство предусматривало вырезание ноздрей и ссылку на

370 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 20. 1739 г. № 147. Л. 5.
371 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 93. Л. 27–27 об.
372 *Федотова М. А.* О расспросных речах старообрядцев. По материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода. Р. 48–49.
373 *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях. С. 141–156.
374 *Dinzelbacher Peter.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. S. 5.

галеры за разглашение о ложном чуде[375]. О том, что даже незнакомых с этой нормой ставили о ней в известность, свидетельствуют многие дела. Так, Софронию Мрозовскому, как человеку грамотному и образованному, показывали «печатную копию» с синодальных «пунктов» о разглашающих «притворные чудеса», чтобы он убедился в неотвратимости наказания[376]. При таком давлении трудно рассчитывать на «искренность» раскаяний визионеров. Иначе говоря, мы допускаем, что среди видений есть и те, которые отражали собственный духовный опыт визионеров, так ■ те, которые были просто коллажем из чужих религиозных опытов, которые сам рассказчик считал наиболее правдоподобными или способными придать ему дополнительное значение. Изучать и те ■ другие вместе трудно, но другого пути нет.

Во-вторых, нельзя не отметить еще одной особенности, косвенно свидетельствующей ■ бесполезности этой жесткой и планомерной репрессии. Собственно «политических» видений, то есть тех, против которых ■ была ■ первую очередь направлена репрессия, было абсолютное меньшинство. Это видение монаха Ипатьевского монастыря Ионы, иеромонаха Порфирия и священника Саввы Дугина. Особняком стоит видение Порфирия, видевшего «на небе, на западной стороне» изображенную облаками человеческую голову, два скрещенные палаша, еще один палаш, две руки, две ноги, два «месяца», две звезды ■ четырехугольный крест. Очевидно, видение было понято как отражение плачевной участи Украины во время Северной войны[377]. Собственно говоря, будучи единичным ■ не

375 ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 532. С. 176 (12 апреля 1722 г.).
376 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 338. Л. 46.
377 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 51. Л. 2 (письмо А. Д. Меншикова Макарову, 22 апреля 1720 г.). Л. 16–16 об. Будучи единственным украинским «видением» среди изученных, видение Порфирия вполне исключительно и ■ том, что касается распространения сведений о нем. Дело в том, что видение распространялось в виде рисунка, который был обычно снабжен лишь подписью-заверением Порфирия, без какого-либо дополнительного текста. Это вдвойне облегчало знакомство с ним — на пестрой по этническому ■ конфессиональному составу проще было распространять «картинку» чем текст. Во-первых, русская и украинская скоропись были ■ то время не совсем сходны, ■ тому же, могли существовать ■ читатели, которые читали только по-польски (кроме того, картинка была понятна и для неграмотных). Во-вторых, отсутствие среди изображенных символов какого-то конфессионально приуроченного (например, восьмиконечного креста), также облегчало ее распространение. Опасность видения понял А. Д. Меншиков, отмечавший, что подобных рисунков «в Малой Росии зело размножилось у всякого чина людей ■ не без безделного есть тамошним народом от того мнения» (РГАДА. Ф. 7. № 51. Л. 2; см. также: *Есипов Г. В.* Меншиков и видение монаха Порфирия (1720–1721) // *Есипов Г. В.* Тяжелая память прошлого. С. 47–76).

представляя особого ряда, видение Порфирия, тем не менее, явно противостоит большинству русских ■ обнаруживает удивительное сходство с западноевропейскими видениями этого времени — политизированными ■ перегруженными геральдической символикой[378].

Возвращаясь к самим темам видений, следует сказать, что поражает отсутствие тринитарных видений (хотя как раз ■ это время была широко распространена гравюра «Видение Троицы Преподобному Александру Свирскому»[379]). К сожалению, лишь в крайне лаконичном синодальном протоколе сохранилось видение крестьянской девицы Ирины Ивановой, которая «была на небе» и видела Христа и Ангелов. Можно предположить, что это было «обмирание» (дополнительным аргументом ■ пользу этого может служить ссылка на «долговременную болезнь»)[380]. Сам религиозный контекст этого дела остается совершенно неизвестным, о чем можно только пожалеть — ведь именно в это время конфессионализация начинает затрагивать «обмирания»[381]. Например, в «Розыске...» Димитрия Ростовского ожившая после «обмирания» старица в старообрядческом скиту говорит другим монахиням, «что мы де все Ануфриевскаго толку не в рай идем, но в муку», и после этого умирает снова, ■ умершего старообрядца Ивана Васильева хватают «некии-де ефиопы» ■ бросают «в блато велико». Только после того, как его достает оттуда «некий человек, хорош собою» и проводит по всем кругам ада, где горят ■ огне души учителей разных старообрядческих скитов, он оживает снова, чтобы рассказать об увиденном[382].

Два других христологических видения — это видения «Господа» барабанщику Сорокину и видение «Спасителя-младенца» Савве Дугину. Сорокину явившийся ему «Господь» сообщил, что

[378] Ср.: *Frijhoff Willem*. Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVIIe et XVIIIe siècles // *Dupont-Buchat Marie-Sylvie, Frijhoff Willem, Muchembled Robert*. Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVIe–XVIIIe siècle. Paris, 1978. P. 265–362.
[379] *Мишина Е. А.* Русская гравюра на дереве XVII–XVIII вв. № 25. С. 58.
[380] ПСПР. Т. II. 1722. СПб., 1872. № 906. С. 622–623.
[381] *Толстые Н. И.* ■ *С. М.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65; *Грицевская И. М., Пигин А. В.* К изучению народных легенд об «обмирании» (видение девицы Пелагеи) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 48–68; *Лурье М. Л., Тарабукина А. В.* Странствия души по тому свету ■ русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22–26; Ср. исследования западных средневековых видений: *Ярхо Б. И.* Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4. С. 18–55; *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реалии» Средних веков // Труды по знаковым системам (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 411). Тарту, 1977. Т. 8. С. 3–27.
[382] *Димитрий Ростовский*. Розыск о раскольничьей брынской вере. С. 653–655.

новорожденный сын «будет свят»[383]. Что же касается видения Саввы Дугина, который видел «Спасителя-младенца», целовавшего его ■ уста, и надпись, гласившую «язвы Господа своего на теле своем носи», то здесь, очевидно, влияние католической мистики[384].

Особый интерес представляют видения святых — Св. Николая Мирликийского (три), Михаила Архангела, Козьмы Яхромского и некоего Захарии (по одному). Видения Св. Николая Мирликийского являются наглядным доказательством вертикального характера культа — он явился дочери строгановского приказного, солдатскому сыну и «волочащемуся» иеродиакону. Онемевший будто бы от «родимца» и исцеленный Св. Николаем солдатский сын Козьма Дураченков смог рассказать только, что ■ нему во сне «пришел во образе Николая Чюдотворца человек в ризах поповских, волосы на голове ■ на бороде седыя, и стал говорить: полно де тебе Козма спать, пора тебе говорить»[385]. Наиболее образным является видение дочери строгановского приказного Марии Прониной, в котором Св. Николай пришел «как пишется на образах» — «во святительской одежде, ■ риза была на нем белая на золоте, на плечах кресты черные, шапка архиерейская». Святитель сказал, что «пришел из Котельников» (очевидно, из церкви, престол которой был посвящен во имя его или от какой-то почитаемой иконы)[386]. Таким образом, иконы ■ церкви являются как бы «остановками» святого. Особняком стоит видение Софрония Мрозовского. Сын православного священника из Польши, учившийся за границей, он говорил сам о себе так: «Я человек деликатной и государев, а не синодальной, обучался в школах 24 года не ради сего мучения...». По утверждению Мрозовского, ему во сне явился «муж в белом одеянии длинном наподобие фелонии или сакоса, имущий в руках посох высокий с возглавием, ■ собою оный муж весма белый ■ пригожий, браду же имущий невелику, круглую, которого де он Мрозовской признавает быть подобного святому чудотворцу Николаю». Святитель якобы прикоснулся к кандалам, в которых был заковал Софроний, после чего они упали[387]. Кажется, что в этом иконографически безупречном видении есть элемент стилизации — зная о всеобщем почитании «русского Бога», представитель украинского ученого духовенства придумал себе его «видение», чтобы облегчить себе положение ■ синодальном узилище.

[383] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 655. Л. 2.
[384] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 273. Л. 11 и сл.
[385] Там же. Оп. 15. 1734 г. № 35. Л. 4.
[386] ПСПР. Т. IX. 1735–1737 гг. СПб., 1905. № 2996. С. 327–330.
[387] РГАДА. Ф. 7. № 508. Л. 18 об. Ср.: РГИА. Ф. 796. Оп. 16. 1735 г. № 338. Л. 45–46.

Только в одном видении перед нами предстает Михаил Архангел. Видение это вдвойне замечательно. Во-первых, сам визионер принадлежит к поколению, религиозный опыт которого почти не нашел отражения в наших источниках — хлебенный старец Ипатьевского монастыря Иона родился около 1640 г. 12 января 1705 г. Иона явился после литургии в собор к митрополиту Стефану (Яворскому), чтобы рассказать о своем видении, в тот же день был допрошен в Духовном приказе и оттуда отправлен в Преображенский приказ, откуда возвращен обратно с царским указом отослать его обратно в монастырь[388].

Видение, рассказанное монахом Ионой, состояло в следующем: «... И в прошлом де 1704-м году на празник Рождества Иоанна Предтечи в той хлебне в ночи говорил он келейное свое правило, и засвечена была свеча пред образом живоначальныя Троицы, а в то де время в той хлебне, кроме ево, монаха Ионы, иного никого не было, и в третьем часу ночи, как он молился пред образом, и в то де время у той хлебни дверь отворилась, и он де Иона оглянулся от образа назад, и перед ним де Ионою учинилось ему видение, вошел человек в белом одеянии млад, подобен ангелскому лику, а говорил ему Ионе, что де он Ангел (sic. — *А. Л.*) Михаил, послан от Бога к нему Ионе за многое кровопролитие и слезы, чтоб он Иона шол к Швецкому королю и говорил бы, чтоб он Швецкой король великому государю покорился и смирился б, а буде он не покоритца, и Божиим судом великий государь городы ево швецкие поберет и самого ево швецкого короля в полон возмет, и чтоб про то видение возвестил он, Иона, великому государю. И он Иона говорил ему против того такие слова: "Ангеле хранителю, Бога я боюся, и великого государя страшуся, и швецкого короля ужасаюся, помилуй от напрасныя смерти" и поклонился ему. И Ангел, вышед ис хлебни во дверь в сени, и стал невидим, и он де, Иона, про то никому не сказывал и был в размышлении великом. И после того ноября во втором числе в седмом часу ночи перед тем же образом засвечена была свеча и молился он Иона в той же хлебне и говорил келейное ж правило, а иного никого в то время не было, и в ту хлебню во дверь вошел таким же подобием и сказался, что де он Ангел Михаил, послан от Бога, и говорил те ж вышеписанные речи, и чтоб он Иона не ужасался, и про то б видение возвестил же. И он, Иона, говорил ему вышеписанные ж речи, и он де, вышед с хлебни в сени за дверь, стал невидим. Да декабря ж месяца с 13-го числа, в память Святых Мученик Пяточисленных в ночи в седмом часу ночи молился он Иона в той же хлебне, засветя свечю перед образом, и тою ж дверью вошел в третие таким же подобием, и сказывался Ангел и говорил ему Ионе с

[388] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 267. Л. 1–6.

яростию такие речи: "И один де раб у господина да слушает, а он де Иона ево не слушает, и о том не возвестит, и сумневастца", и говорил ему то же, что писано выше сего, а он Иона говорил ему теж вышеписанные речи, и, выговоря, вышел он вон дверью в сени ж и невидим стал, а в те де три прихода, как он Иона говорил ему те речи "Ангеле хранителю, Бога я боюся, и великого государя страшюся, и Швецкого короля ужасаюся, помилуй мя от напрасныя смерти", и поклонился ему, и в то время и ноги ево целовал, и про то де про все никому он не сказывал...»[389].

Видение, описанное Ионой в строгом соответствии с литературной нормой (первое явление, затем колебания, затем новое явление, понуждающее его рассказать о поведанном ему), удивительно близко найденному Е. К. Ромодановской видению сибирского крестьянина Прокофия Соколова, видевшего «стара мужа», который приказал ему донести царю, чтобы он поставил патриарха и запретил носить немецкое платье, и тогда «на татар и на немцов и на весь некрещеной род» будет мор и они будут присылать «листы для вечного мира». Отдаленную параллель к нему представляет адресованное Петру подметное письмо 1700 г., подписанное «нижайшим...рабом ис последних твоих сирот». Ссылаясь на бывшие ему «чрез Светаго Духа во сне видения», автор обещает Петру победу уже в следующей кампании, хотя само его письмо представляет собой скорее конкретные предложения по организации войска, нежели запись визионера[390].

Совершенно удивительным фактом остается практическое отсутствие общерусских, местных и «народных» святых в чудесах. Только Преподобный Козьма Яхромский появляется в контексте, который может быть назван как политическим, так и личным. Примечательно, что это видение, принадлежащее игумену Симону, несет в себе фрагменты народной мистики. Выжитый из своего монастыря и живущий то в Троице, то в Переславском Данилове монастыре, бывший игумен видит во сне, «как бы я приехал в Кузмин монастырь и застал я в церкви нового игумна по сказываных того монастыря людей, и я прихожу к трапезе, и вышел ко мне чюдотворец сам после церковныя службы, и прия меня с великою радостию». Согласно Симону, Козьма Яхромский спросил было у него «где обитаешь?». «Живу, где день, где ночь», — ответил Симон. «...и стал ему... про разорение

[389] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 267. Л. 3–4 об.

[390] *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. Т. XLIX. С. 142; *Белокуров С. А.* Подметные письма Голосова, Посошкова и др. (1700–1705 гг.) // ЧОИДР. 1888. Кн. 1 (144). Отд. II. С. 51–52. Письмо подкинуто Т. Н.Стрешневу и доставлено Петру «у устья Ладожского на реке Свире» 5 сентября 1700 г.

свое доносить и от кого разорился, от Калинки да от Нехташки, от подьячего Марка, от Мишки Тиханова, и о розграбленном стал милостыни просить, також де и про лошади свои стал с ним говорить, как с своим братом, просто мне государь отец игумен, не лошади мои дороги, ругательство их дорого буде, как монастырская поездка и ругателно приказывают, буде из жеребцов или из меринов заложи Игумна такова шерстью, а из кобылиц заложи Шихобаловскую или Слобоцкую Попадью, доносил ему и про строение монастырское, и как напредь сего разорена была обитель, Терешка водовоз зимнею порой чрез ограду по воду» ездил. Симон рассказал Козьме о построенных им кельях и «милости у него чюдотворца просил, чтобы и моих новопостроеных кельях пожаловал един угол мне жить».

«Бог де тебя не оставит, ты де смиряя себя прошение сие нам о сем доносишь», — сказал ему Козьма.

«Я, отец игумен, обещал во святей обители умереть, и к погребению и гроб себе построил, и у чюдотворца хочю лечи», — попросил Симон. Согласно Симону, вместе с Козьмой Яхромским он видел еще одного святого, но, как только он решил спросить об его имени, то пробудился[391]. Наконец, только в одном видении появляется неканонизированный святой — это некий Захария, который «будто говорил» монаху Высоцкого монастыря Игнатию, «чтоб его освидетельствовал»[392].

Таким образом, такие несхожие и не вполне сопоставимые друг с другом источники, как заговоры, росписи икон и дела о «видениях» представляют, в общем, одну и ту же картину. В целом, это монотеистический образ мира, в котором Бог и Богоматерь не оттесняются святыми, хотя некоторые из них и соперничают с ними по популярности. Во-вторых, традиционные календарные или «аграрные», как их еще называют, культы непредставительны для мира индивидуального благочестия. Наконец, существует еще один круг, который все эти источники не покрывают. Вынутые из своих «локальных» религиозных культур и статистически обсчитанные, они не отражают местно чтимых и «народных» святых — разные в каждом городе и уезде, они закономерно оказываются в каждом случае внизу таблицы. Здесь единственным путем изучения является исследование почитания мощей — центрального, системообразующего звена «локальных культур» народного православия.

[391] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 266. Л. 5 об.–6; РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 82. Л. 4 об.–5 об.

[392] ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 612. С. 272.

7. Почитание святых мощей

5 сентября 1728 г. Иван Соколов, дворовый боярина Нелединского-Мелецкого, прибежал и церковь Ильи Пророка, что в Ильинском, и потребовал, «чтоб поп и дьякон с причетники во облачении, по совершении литургии, вышли к нему на попову десятину, которая де от церкви отстоит в полуверсте; а зачем — не сказал, толко чтоб взяли с собою Псалтирь и свечь, да кадило». Отметим, как достойную всяческого внимания, эту убежденность в том, что нужна была именно псалтырь, а не требник. Когда священник Афанасий Андреев, дьякон Максим Петров, со слов которого и стала известна вся эта история, причетник Лукьян Никифоров и пономарь Иван Филиппов пришли в поле, за полверсты от села, они застали следующую картину.

У суздальской старой дороги на поле «он, Нелединской, со крестьяны своими стоял; тут же вырыта была гробница каменная белая, а сверх покрыта дубовою доскою; а что там лежало, о том они были не известны; и при том говорил им, чтоб тое гробницу вскрыть, понеже де тут лежат аки бы мощи; а чьи и как тому в той гробнице лежащему имя не сказал, и петь бы по том открытии панихиду; а чтоб были от того тела какия чудеса или явлении, и для чего вскрывает ту гробницу, при том им ничего он, Нелединской, не говорил...».

Церковники упорно отказывались. Дьякон между прочим сказал боярину: «Ежели де вскроем гробницу, то как его на ектениях поминать?».

«Говори де, дьякон, так: "Господи, Ты веси здесь лежащаго"».

Действуя по принуждению, дьякон, с зажженной свечей, снял доску с гроба, оказавшегося полным земли. Сразу после этого Нелединский уехал в Ильинское, где, должно быть, был его двор, отдав распоряжение: «Ежели де вы землю зберете, и тело тут найдете, то де пришлите ведомость».

Интересно, что здесь дьякон впервые упоминает о том, что при этом присутствовали не только боярин и церковники — были и однодворцы Сергей и Григорий Стромиловы, «да крестьяне того Нелединскаго; а кто имяны, — не упомнит». Кажется, что последние не были пассивными зрителями — наряду с церковниками, в раскопках принял участие и церковный староста села Ильинского Михаил Гусев. Вскоре было найдено «под ветхою пеленою тело, все по обычаю целое...». Судя по тому, что на пелене был нашит крест с подножием, покойный был схимником. Тут же послали за Неле-

динским, который приехал и велел служить панихиду, приказав поминать неизвестного на ектеньях так, как он раньше распорядился.

Уже через несколько дней начал складываться культ новообретенного святого. Через два дня по приказанию Нелединского над телом была водружена деревянная рака, а затем срублена часовня (на которой, по замечанию диакона, не было креста), в которой поставлены были образы Преображения Господня и Казанской Богородицы. Поскольку имени новообретенного угодника никто не знал, праздновали ему на Илью Пророка (вполне вероятно и другое объяснение — храмовый праздник из Ильинского переместился в часовню)[393]. В этот день духовенство служило в часовне молебен, при чем было «многонародное людей собрание»[394]. Собирались в часовне также на девятую и на десятую пятницу.

В сложившемся (а вернее, восстановленном) культе привлекают внимание несколько особенностей. Прежде всего, нет какого-либо жития или следов устных рассказов о подвижнике[395]. Напротив, главным сюжетом в «народной молве» являются «мощи» или просто упоминание о «святом», покоящемся в Ильинском. «В том селе Ильинском народною речью называли, что явился в той гробнице святой», — рассказывал впоследствии столяр Яков Андреев, дворовый человек Нелединского-Мелецкого[396]. Показательно, что распространителем «народной молвы» не было духовенство — так, диакон села Алексина Филипп Яковлев сам услышал «того села от крестьян речь народную, что в той часовне имеется святой»[397].

---

393 ПСПР. СПб., 1898. Т. VIII. 1733–1734 гг. № 2824. С. 263–268 (9 сентября 1734 г.); ср.: Там же. Т. X. 1738–24 ноября 1741 гг. СПб., 1911. № 3225. С. 62–63 (26 мая 1738 г.). Помимо этих двух синодальных протоколов, опубликовано также описание дела (Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. XIV (1734 г.). № 334. С. 437–438). Однако в нем оказались опущенными наиболее интересные черты народного почитания мощей. Ниже мы пользуемся самим делом (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 15. 1734 г. № 334).

394 Показания священника села Лучинского Никиты Яковлева // Там же. Л. 60.

395 Показательно, что часовня над могилой неизвестного стояла уже в петровское время. «В прошлых ...годех» архимандрит Юрьевского Архангельского монастыря Кир часовню разобрал, а «оную каменную гробницу опустил в землю и заровнял землею». К моменту издания петровского указа о сносе часовен, то есть к 1722 г., ее уже не было (Показания священника села Ильинского Афанасия Андреева, 10 октября 1734 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 15. 1734 г. № 334. Л. 47). Это позволяет очень осторожно связать этот эпизод с первой кампанией против несвидетельствованных мощей, развернувшейся в 1710-х гг., а действия боярина Нелединского-Мелецкого в 1728 г. — с надеждами на пересмотр петровской церковной политики при Петре II.

396 Показания дворового человека Нелединского-Мелецкого Якова Андреева // РГИА. Ф. 796. Оп. 15. 1734 г. № 334. Л. 61.

397 Показания диакона села Алексина Филиппа Яковлева // Там же. Л. 59 об.

Распространяющаяся «народная молва» привела к паломничеству к гробу неизвестного. Сюда приезжали «разных сел помещики и помещицы, да разных сел попы»[398]. Примечательно, что большинство прибегавших к заступничеству святого составляли женщины — начиная с помещицы и кончая крестьянками и дворовыми. В показаниях названы были по именам помещица Настасья Осипова Стромилова со своей родственницей (вероятно, невесткой), жена священника Татьяна Иванова, жена приказчика шереметевской вотчины Стефанида Прокофьева со своей свекровью[399]. Только один из свидетелей упоминает не только о паломницах, но и о богомольцах[400]. К сожалению, сведения об обетах и исцелениях, связывавшихся с мощами неизвестного святого, слишком скудны, чтобы объяснить причину этого. Следствию удалось допросить только одну из паломниц — упомянутую выше Татьяну Иванову. Она рассказала, что три года назад приезжала в Ильинское с женой троицкого подьячего Феодосьей Марковой «к брату своему дворовому человеку Козме Иванову, а оная подьяческая жена к дьякону Максиму, и в то де время оная подьяческая жена с нею Татьяною ходили в оном селе Ильинском в помянутой часовне, и та де подьяческая жена в той часовне при гробнице наряжала того села Ильинского попа Афонасья и церковников отпеть понихиду, которую и пели, и притом была и она Татьяна, и называла она того в гробнице лежащаго святыми мощами, слыша народную речь, а обещания никакова она к тому лежащему не имела»[401].

Но если жена троицкого подьячего просто заказала панихиду, то другие богомольцы «к тому мнимому святому приносят мед и свечи, и молятся чрез всю нощь, и покрывают его холстом»[402] (последние были «мерою по аршину и менши»[403]). Все «обеты» становились предметом сложных разделов между причтом Ильинской церкви и церковными старостами — Михаилом Гусевым, бывшим церковным старостой пять лет, и Леонтием Васильевым, за-

---

398 Допрос диакона села Ильинского Максима Петрова, 7 августа 1734 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 15. 1734 г. Л. 5.

399 Показания священника села Ильинского Афанасия Андреева, 10 октября 1734 г.; показания пономаря села Ильинского Ивана Филиппова // Там же. Л. 49 об., 55 об.

400 Показания священника села Покровского Алексея, 15 октября 1734 г. // Там же. Л. 74 (речь идет об Ильине дне 1730 г.).

401 Показания Татьяны Ивановой, жены священника Никиты // Там же. Л. 79.

402 Допрос диакона села Ильинского Максима Петрова, 7 августа 1734 г. // Там же. Л. 5 об.

403 Показания священника села Ильинского Афанасия Андреева, 10 октября 1734 г. // Там же. Л. 51.

ступившим на его место в 1733 г. (впрочем, часто они действуют вместе в одно и то же время и при этом называются церковными целовальниками). Гусев вообще крайне интересное лицо. Будучи неграмотным, он, очевидно, обладал определенным влиянием в Ильинском, позволившим ему прочно взять в руки весь новый культ, — так, в его распоряжении были ключи от часовни.

Если верить священнику Афанасию Андрееву, «тех холстов себе он... ничего не бирывал, а собирали вышеозначенные ж церковные целовальники, кои и продавали, а деньги употребляли на покупки в церковь ладану и церковного вина, и той де холстом продаже у них имеются записные книги»[404]. Напротив, церковный староста Михаил Гусев показал, что он «обирал с тоя гробницы от подающих остатки холстинные, коими тое гробницу покрывали, кои имелись мерою по полуаршину», которых всего набралось до сорока лоскутков. Их он частью отдал для продажи тому же священнику Андрееву, ездившему в Москву, частью продал сам. Вырученные пять алтын были «употреблены ■ церковной росход»[405]. Церковные целовальники забирали после отпетия панихид свечи, а мед доставался клиру — «а мед он поп с церковники поедали»[406].

Показательно, что свою роль в культе играла жена церковного целовальника Леонтия Васильева Агафья Силуянова. Вместе с ней, особое внимание к святыне оказывали крестьянки Ирина Лукьянова, Анна Иванова, Татьяна Антипьева, Ульяна Антипина, девка Прасковья Андреева ■ также дворовая Агафья Дмитриева[407]. Показательно, что священник соседнего села сразу после открытия мощей застал у них «народу женска полу человек з дватцеть и болши», которые прикладывались к пелене[408]. Следствию сравнительно мало удалось узнать об их обетах и их отношении к мощам — все они в один голос утверждали, что поклонялись не им, а иконам, стоявшим ■ часовне[409]. Только одна из допрошенных, Агафья Силуянова, рассказала о своем грехе, из-за которого она и приходила в часовню — она заспала своего ребенка[410].

404 Показания священника села Ильинского Афанасия Андреева, 10 октября 1734 г. //РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 15. 1734 г. № 334. Л. 51.
405 Показания церковного старосты села Ильинского Михаила Гусева // Там же. Л. 58.
406 Показания пономаря села Ильинского Ивана Филипова //Там же. Л. 56 об.
407 Показания священника села Ильинского Афанасия Андреева, 10 октября 1734 г. //Там же. Л. 50 об.–51.
408 Показания священника села Алексина Петра //Там же. Л. 59.
409 Показания Ульяны Антиповой, Ирины Лукьяновой и Прасковьи Андреевой // Там же. Л. 77–78.
410 Показания крестьянки села Ильинского Агафьи Силуяновой //Там же. Л. 76.

За две десятины от часовни, у дороги находился колодец, на который со временем тоже распространилось почитание святого. Здесь богомольцы, возвращавшиеся от часовни на дорогу, «воду пьют, а иные ■ умываются, и обливаются». «А чего ради, он, поп, не знает, ■ никакой святости про тот колодезь ни от кого не слыхал», — осторожно заметил по этому поводу Афанасий Андреев. Усилия Нелединского-Мелецкого по благоустройству часовни не обошли и его — он приказал сделать новый обруб ■ колодцу и поставить над ним шатрик[411].

Конечно, решающая роль в учреждении нового культа принадлежала самому боярину (сообщается, что он даже пел обычайную кафизму по новообретенному святому, а после богослужения устроил для причта обед) и, возможно, деревенскому старосте. Показательно, что ключи от часовни оставались в 1734 г. в руках у церковного старосты — Леонтия Васильева. При этом сам ильинский причт, и, прежде всего, священник Афанасий, относился к новоявленному мученику двойственно. Тот же самый диакон Максим Петров считал, что безымянный святой избавил его детей, Александра и Марию от болезней. Но после того, как Нелединский начал без причины выгонять его из села, он решил подать доношение графу С. А. Салтыкову, в Московскую контору Тайной канцелярии. Трудно сказать, что было решающим в отношении церковников к новому культу — понимание его неканоничности или страх перед жестокими карами, предусмотренными со времени «Духовного регламента» за почитание неосвидетельствованных останков[412].

Синодальное расследование, посвященное почитанию безымянного угодника, позволяет проследить целый ряд особенностей, характерных для народного почитания святых мощей. Во-первых, почитание мощей сопровождается приношением «обетов». Центростремительное движение обетов, направленное к святому месту, должно было бы дополняться центробежным движением «святостей», которые паломники уносили со святого места, но о них мы

411 Показания священника села Ильинского Афанасия Андреева, 10 октября 1734 г. //РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 15. 1734 г. № 334. Л. 51 об.–52.
412 ПСПР. СПб., 1898. Т. VIII. 1733–1734 гг. № 2824. С. 263–268 (9 сентября 1734 г.). Последовавшее затем расследование привело к жестокому наказанию всех участников — священник Афанасий Андреев был лишен священства, бит плетьми и сослан ■ тяжчайшие работы ■ один из монастырей Суздальской епархии, дьячок ■ пономарь были наказаны плетьми, причем дьячок был отдан в солдаты, а пономарь определен к другой церкви. Даже доносчику грозило определенное наказание. Часовню и колодец велено было разобрать, а «кости» сжечь «и пепел повергнуть в воду или развеять...» (ПСПР. СПб., 1911. Т. X. 1738 — 24 ноября 1741 гг. № 3225. С. 62–63 (26 мая 1738 г.)).

почти ничего не знаем[413]. Во-вторых, целительная сила святого не ограничена ракой с его мощами, а как бы распространяется на ближайшую округу (колодец, вода из которого считается целебной).

Тем не менее, в некоторых случаях синодальное дело удивительно лаконично. Понятно, что для церковной традиции приоритетным является житие подвижника или хотя бы его имя — безымянной святость быть не может. Было бы очень легко смоделировать «народную» традицию как противоположную, признающую «безымянность», анонимность святых заступников, подобных языческим предкам. Однако не меньше прав имеет и противоположное предположение — участвующих в почитании безымянного святого объединяло ожидание чуда, в котором угодник открыл бы свое имя, подобно тому, как это было в чудесах Василия Мангазейского или Симеона Верхотурского.

Однако, поскольку отправным моментом культа были все-таки мощи, а не предание об угоднике, следует задаться вопросом о природе их особого статуса. Кажется, что их отличие от других мертвых тел связано было с обособленным местом погребения. Угодник в Ильинском лежит за пределами церковного кладбища, что сближает его с так называемыми «заложными покойниками»[414]. То, что культы народных святых оказались удивительно близки к представлениям о «заложных», неудивительно. Например, когда Артемий Веркольский умер от ужаса во время грозы, он был положен «в пусте месте», «понеже они тех убьеных громом или молниею гнушаются». Зато впоследствии найденное в лесу его нетленное тело крестьяне «неразумением взяша просто...и привезоша в церковь»[415]. Удивительную близость к рассказам о «залож-

[413] *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства) С. 117–119. Конечно, у нас нет никаких оснований утверждать, что перед нами известные «обыденные полотенца», которые ткут за одни сутки, а потом приносят к иконам, но определенное сходство здесь есть (*Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи) // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. С. 193–208).

[414] *Зеленин Д. М.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. Более того, в культе неизвестного святого есть еще одна сторона, сближающая его с «заложными покойниками». Дело в том, что в его часовне, как было сказано, собирались и на девятую и десятую пятницы. Во-первых, девятая и десятая пятницы совпадают со сроком русальских праздников. Во-вторых, девятая пятница может выступать в значении Семика — дня поминовения всех «заложных» (*Зеленин Д. М.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. С. 129–140, 248; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 137–138.).

[415] *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 254, 260.

ных» представляет и житие Адриана Пошехонского, инока, убитого разбойниками. Центр тяжести переносится не на благочестивую жизнь, а на необычную смерть. В результате культ становится удивительно амбивалентным — безупречный с церковной точки зрения, поскольку монах–мученик погиб от рук святотатцев, он оставляет возможность для проявления таких чувств, как ужас и сопереживание. Примечательно, что и в том, и в другом случае церковь в XVII в. пошла навстречу и народному почитанию и санкционировала почитание этих святых. Уже в XVIII в. такие уступки были исключены, а подобные культы оставались лишенными церковной санкции — как случилось, например, с почитанием Иова Ущельского, житие которого как бы повторяет житие Адриана Пошехонского[416].

Наконец, у «заложных покойников» есть еще одна сторона, которая дает соблазнительную возможность принимать их за «святых». Дело в том, что согласно распространенному народному поверью, тело «заложного», которое не принимает земля, «не подвергается тлению»[417]. Это было осознано церковью довольно рано — уже в 1667 г. церковный собор указал на опасность, связанную с почитанием неосвидетельствованных «нетленных» тел, потому что среди них могут оказаться тела умерших под церковным запрещением[418]. Более того, согласно церковному учению нетленность мощей не является необходимым условием для канонизации. Напротив, «народное православие» как раз взыскует нетленности, для него она — наиболее зримое, реальное свидетельство святости.

Здесь необходимо сделать одно важное замечание. Согласно Г. П. Федотову, «только в синодальную эпоху укоренилось неправильное представление о том, что все почивающие мощи угодников являются нетленными телами». По нашему глубокому убеждению, само это «неправильное представление» явилось результатом смешения рационалистических идей петровской церковной реформы, с «народным» взглядом на нетленность всех святых мощей, харак-

[416] Вообще, сюжет о почитаемом «народом» безымянном угоднике, который оказывается на поверку «заложным покойником», не специфически русский. В «Житии Святого Мартина» Сульпиция Севера рассказано как святой прослышал о том, что в окрестностях Тура почитается могила мученика, ни имя, ни время страдания которого ему не смогли назвать. Он прибыл на могилу и молитвой вызвал тень покойного, оказавшегося разбойником, казненным за свои преступления (*Schmitt J.-C.* Les «superstitions» // Histoire de la France religieuse. Paris, 1988. T. 1. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIVe siecle). P. 467–468).

[417] *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. С. 45.

[418] Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1893. Л. 8 об. (2-я пагинация).

терным для многих ее непосредственных исполнителей. Только в начале XX в. церковь открыто заявила о том, что нетленность не является необходимым условием для канонизации[419]. Различие двух подходов ярко проявилось как раз во время кампании по вскрытию святых мощей в 1918 г. — атеистической пропаганде удалось сыграть на несколько наивной вере народа в нетленность всех мощей прославленных церковью угодников, привлечь к вскрытию массы людей и в целом вызвать их глубокое разочарование[420].

В то же время, нельзя доводить этот тезис до крайности, до утверждения о том, что для «народного православия» без мощей нет святого. Кажется, не избежал этого и Г. П. Федотов. Анализируя духовный стих «Хождение святой девы», где упоминаются три гроба, почивающие в Сионской церкви — гроб Иоанна Предтечи, Богоматери и Иисуса Христа, Федотов пишет: «Как объяснить эту столь дорогую, очевидно, для народа апокрифическую черту, идущую вразрез с основным догматом христианства? Если разрешить себе догадку, то мы сказали бы, что народ более дорожит осязательной материальной святыней, телом Христа на земле, чем торжеством Воскресения (Вознесения), уносящим Христа с земли на небо. Мощи Христа, мыслимые, очевидно, по аналогии с мощами святых, являются материальным источником благодати, вещественным залогом освящения мира»[421]. Между тем, тот же самый стих известен и в хлыстовской среде:

«В той церкви три гроба стоят,
Три гроба стоят кипарисовы;
В тех гробах три святых лежат:
Первый святой — Иисус Христос,
Второй святой — святая дева,
Третий святой — Иоанн Предтечь.
Над самим Господом ангелы поют,
Над святой девой лоза процветает,
Над Иваном Предтечею свечи теплются»[422].

[419] *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. Нью-Йорк, 1960. С. 17.
[420] См.: *Marchadier B.* L'exumation des reliques dans les premieres anneés du pouvoir soviétique // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XXII (1). 1981. P. 67–88.
[421] *Федотов Г. П.* Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 47.
[422] *Добротворский И.* Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. № 36. С. 159–160.

Возвращенный в свой конфессиональный контекст, духовный стих приобретает совсем иное звучание, чем у Федотова — мощи Христа оказываются, скорее всего, мощами одного из хлыстовских лжехристов. Получает свое объяснение и поставившее Федотова в тупик раздвоение святой девы, ищущей мощи, и святой девы, лежащей в гробу.

Говорить о «народном почитании» святых тем более трудно, что здесь подразумевается не одна, определенная, а целый ряд взаимосвязанных сфер. Прежде всего, речь идет о «народном почитании» в узком смысле слова — то есть как раз в том, который придавал этому термину впервые введший его в научный оборот Е. Голубинский. По Голубинскому, «народное почитание» предшествует местному и общерусскому почитанию святого и не требует церковной санкции[423]. С точки зрения антрополога и историка, последняя категория представляет особый интерес, потому что в ней «пережитая» религия почти полностью свободна от вменяемых ей сверху норм. С строго канонической точки зрения, «народное почитание» глубоко гетерогенно, а, возможно, и не существует как целое. Ведь к «народным святым» относятся как те, кого почитают без достаточных на то оснований, так и те, чья святость еще может быть явлена в будущем и признана церковью (поскольку процесс канонизации не является законченным). Последнее абсолютно важно — именно прекращение официальной канонизации практически переводит все «народное почитание» в область «суеверия».

С другой стороны, противопоставление общерусских, местных и «народных» святых, важное для канонической точки зрения, было принципиально только для церковного священноначалия. Что же касается русского верующего XVII в. (характерный пример этому дает «Житие» Прокопия Устюжского), то он «блажил» того святого, мощи которого почивали в его городе или уезде. Трехступенчатая иерархия «народных», местных и общерусских святых вряд ли существовала в его представлении. Напротив, для него принципиально было почитание «своего» святого, мощи которого были для него «своей» локальной святыней. Именно почитание святых мощей, определявшее и посвящение престолов, и храмовые праздники, и крестные ходы, и направление маршрутов богомольцев, и формировало локальные религиозные культуры.

Серьезный удар по этой динамичной системе, составлявшей одну из основ русской религиозности, был нанесен перерывом в

[423] См. подробнее: *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903.

официальной канонизации, пришедшемся на первую половину XVIII в. По образному выражению А. М. Панченко, Петр Великий «приостановил... русскую святость», так что церкви пришлось «прозябать без новых святых» до елизаветинского времени[424].

Это значило, что традиционный для XVII в. порядок дел, подразумевавший обретение мощей, запись чудес и составление жития, был нарушен. С прекращением канонизации все новообретенные мощи оказывались, в смысле правильного церковного почитания, совершенно «безнадежными», а сама их находка и разглашение о ней рассматривались почти как преступление. Это было продекларировано в архиерейской присяге 1716 г., согласно которой архиерей должен был «назирать», «дабы неведомых и от церкви несвидетельствованных гробов напрасно не почитали», и повторено в «Духовном регламенте»[425].

В дальнейшем, сведения о подобных «несвидетельствованных гробах» более или менее регулярно докладывались Синоду. Так было в приведенном выше случае с неизвестным святым из Ильинского, так было и в 1721 г. в случае с неким монахом Маркеллом, которого почитали близ Александро-Свирского монастыря «в роще под некоторою березою», что придает всей истории очень интересную связь с сюжетом о священном дереве[426]. Все подобные свидетельства страдают одним недостатком — мы, как правило, в силу скудости параллельных источников вообще ничего не знаем о возникновении культа, а репрессия оказывается настолько сильной и эффективной, что культ уже не возрождается никогда. Следовательно, серьезный анализ почти невозможен — это все равно, что анализировать один кадр, вырезанный из ролика с кинофильмом.

Ни с чем не сравнимые по своей подробности сведения о «народных» культах святых легли на стол к синодальному начальству только после 1737 г., когда императрица Анна Иоанновна издала указ, обязавший епархиальных архиереев два раза в год рапортовать в Святейший Синод о «суевериях», в том числе и о почитании несвидетельствованных тел[427]. Отчеты из епархий, поступавшие в основном в течение последующих трех лет и практически прекра-

424 *Панченко А. М.* Юродивые на Руси. Петр I и веротерпимость // Азъ. 1990. № 1. С. 27.
425 ПСПР. СПб., 1879. Т. I. С. 29.
426 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1721 г. № 391. Л. 2 (доношение Александро-Свирского архимандрита Кирилла архиепископу Новгородскому Феодосию, 14 июля 1721 г.); *Васильев В.* История канонизации русских святых. М., 1893; *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви.
427 ПСЗ. СПб., 1830. № 7450. С. 362.

тившие поступать в следующее царствование, составляют семисотстраничный том, практически неиспользованный исследователями, и дают целый «срез» почитания святых в России в конце 1730-х гг.[428]

Объем собранных в епархиях сведений было бы опрометчиво отождествить с их представительностью. Связано это с тем, что никто точно не понимал, какое освидетельствование имеется в виду — любое, когда-либо имевшее место в прошлом, или синодальное, которое к тому времени прошло абсолютное меньшинство русских святынь. Стремясь избавить себя от подозрений, архиереи подчас включали в свои доношения и те культы, официальный статус которых не вызывал никаких сомнений у их предшественников.

К чистым издержкам новой кампании можно было отнести доношение и экстракт, присланные в Синод из Ростовской епархии соответственно 6 июля 1739 г. и 15 апреля 1741 г. Согласно этим удивительным документам, к «мертвым несвидетельствованным телам» отнесены были мощи целого ряда почитаемых общерусских Святых — Паисия Угличского, князя Романа Угличского, Адриана Пошехонского, Сильвестра Обнорского и князей Василия и Константина Ярославских[429]. Совершенно удивительно присутствие в этом списке Св. князя Романа, чьи мощи были освидетельствованы самим Гермогеном в бытность его Казанским митрополитом (1595–1605 гг.). Очевидно, освидетельствованы были и мощи Св. Адриана Пошехонского (во всяком случае, именно такое поручение содержалось в грамоте патриарха Филарета к игумену Успенского монастыря от 1626 г.). Важно и то, что все это были весьма древние культы — местное почитание Василия и Константина Ярославских было установлено в первые годы XVI века, Сильвестра Обнорского — не позже второй половины XVI века, Паисия Угличского и Романа Угличского — в конце XVI — начале XVII в.[430]

Конечно, забрав так глубоко, епархиальное начальство подробно осветило и те культы, которые можно было бы назвать несанкционированными. В самом Ростове в Успенском соборе «под спудом» почивали мощи блаженного Иоанна Власатого. Кроме этого, в Романове-Борисоглебске юродивый Онуфрий оказался в цен-

428 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. В научный оборот введен только экстракт: РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 1. № 1701.
429 Там же. Ф. 834. Оп. 1. № 1701. Л. 8–12 об.
430 *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. С. 117–118, 141, 145, 152.

тре культа, поддерживаемого местными посадскими верхами, как это было показано выше. В одной часовне с ним погребены были еще «два человека, Петр да Тихон, которой был житель града Романова посадской человек правоверной, а Петр [уроженец] коего града, того не показалось». В Борисоглебском монастыре почиталось сразу несколько «несвидетельствованных тел» — монах Иринарх, умерший 13 января 1616 г., и преставившиеся «в давные годы того монастыря строители и началники игумены Феодор и Павел»[431].

«Несвидетельствованные тела» были даже в Москве, находившейся под непосредственным контролем синодальных инстанций. Это были первая игуменья Новодевичьего монастыря Елена (Девочкина), а также некая Феофания, очевидно, монахиня монастыря[432].

На севере, где христианизация носила поздний характер, число культов святых, а вместе с ним, и «народных культов», естественно росло. В Вологодской епархии оказалось трое несвидетельствованных святых — в Троицкой Филипповой пустыне почитался Филипп Ирабский, к которому «сходятся из разных мест богомолцы», Иродион Чудотворец, чьи мощи находились в приходской церкви в Междуозерье, и Даниил Чудотворец в церкви Преображения на Шуж горе, к которым стекались на богомолье «разных чинов люди»[433].

Однако наибольшие результаты дало расследование в Холмогорской епархии. Здесь выявлено было сразу шесть несанкционированных культов — почитание уже известной Параскевы Пиринемской, Сергия Малопинежского, Иова Ущельского, Прокопия Устьянского, Афанасия Наволоцкого и еще одного святого, которого мы предположительно называем Димитрем Юромским[434]. Благодаря педантичности служащих Холмогорской епархии, в нашем распоряжении находятся не только сведения об этих культах, но и пять заботливо скопированных агиографических памятников.

---

[431] РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 1. № 1701. Л. 8–10, 12 об.–13.

[432] Доношение из Московской синодального правления канцелярии // Там же. Л. 4; *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. С. 355.

[433] Доношение заказчиков Белозерского уезда в Вологодскую духовную консисторию, 1739 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 1. № 1701. Л. 15; *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 149, 295–296.

[434] Последний кажется на первый взгляд двойником безымянного святого из Ильинского — допрошенные клирики не смогли назвать имени «нового чудотворца». Однако, найденные в его часовне в Юромской волости тропарь и кондак не оставляют сомнений в том, что он был тезоименитен Димитрию Солунскому. Поскольку в кондаке к Димитрию обращаются так: «и от мачехи по удавлении невредимо тело твое, страдалческы обогащено нетлением», то это заставляет еще раз задуматься о роли насильственной смерти в культах «народных святых» (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 441 об.–443).

Подводя итоги синодальному расследованию, надо сказать, что оно выявило восемнадцать культов, не имевших никакой санкции сверху, которые и стоит в полном смысле слова назвать «народными». Одним из наиболее постоянных спутников «народного культа» было наличие «палатки» или «гробницы», находившейся в церкви или в часовне (очевидно, разница между тем и другим термином заключалась в деревянном или каменном исполнении). Гробниц не было только у Петра, Тихона, Иродиона и Даниила: у первых двух было только по «надгробному камню», а о характере погребения двух последних сведения вообще отсутствуют[435].

Мне кажется, что это можно связать с характерным для народного православия крайне важным мотивом «угадывания» святого, того, что святой не четко отделен от других умерших, но как бы дает понять о своем особом статусе несколькими знаками, в том числе, и особым строением над гробом. При этом не принципиально, явлены ли мощи или они находятся под спудом, находится ли гроб (могила) в здании или под открытым небом — главное, чтобы она привлекала внимание необычным архитектурным решением.

Здесь очень показательно дело о могиле некоей Феклы Ивановны Гороховой в Знаменском монастыре в Москве. Горохова, жена полковника И. И. Горохова, похоронена была в 1720 г. в кирпичном подземном склепе. К 1739 г. надгробная доска с надписью «от дождя мокростию отстала», так что любопытствующие получили возможность заглянуть внутрь. Через другую скважину они могли видеть гроб, обитый красным сукном, «и оное сукно все истлело». Необычное надгробие вызвало интерес, так что, согласно устному доношению архимандрита Николая в Московскую синодального правления канцелярию, «народное собрание бывать началось назад тому года с три в летние времена по праздничным и воскресным дням, по окончании литоргии, когда для гуляньа ходят по монастырю в саду..., прихаживая к помянутой гробнице и открывая с надписью цку, также с восточной стороны сквозь скважню смагривали токмо, а иного никакова действа не бывало». Если верить доношению, то все это внимание целиком связано было с необычной формой надгробия, а не с каким-то представлением о благочестивой жизни Феклы Гороховой. Очевидно, что мы присутствовали при зарождении нового культа, который, впрочем, был бдительно пресечен в зародыше — согласно решению Синодального правления канцелярии гробницу полагалось срыть, гроб закопать в землю, а надгробную плиту вставить в монастырскую стену[436].

---

[435] РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 1. № 1701. Л. 13, 15–15 об.

[436] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1739 г. № 435. Л. 3–3 об., 5–5 об.

Последнее решение было лишь приложением к частному делу общей нормы, выработанной в петровское время. Еще 12 апреля 1722 г. Петр на совместном заседании Синода и Сената распорядился снести стоящие надгробия на кладбищах. В качестве формального повода указано было то, что они портят вид и мешают церемониальному расположению войск при погребении «высокочестных персон». Кстати говоря, именно во исполнение этого указа снесена была впоследствии и палатка над гробом хлыстовского лжехриста Суслова в Ивановском девичьем монастыре, что косвенно свидетельствует о полезности указа. До нас дошла и достаточно курьезная переписка Синода с Астраханским епископом Иоакимом, просившим не сносить палаток над гробами астраханских архиереев в нижней соборной церкви. Разрешение было дано при условии, которое в этой связи не должно казаться странным, — впредь подобных гробниц не строить[437].

Гораздо труднее ответить на вопрос о символике, вкладывавшейся в «гробницы» или «палатки». Их бесполезно искать среди канонических атрибутов святости, перечисленных у Е. Голубинского. Гораздо больше пользы может принести обращение к архаическим символам народной культуры. Прежде всего, палатка — домик является просто древнейшей формой надгробия, сохранившейся у старообрядцев в виде так называемого «голубца». В том, что именно таково было древнерусское надгробие, убеждает описание Олеария: «Над могилами хоть несколько состоятельных покойников русские... ставят небольшие избушки, в которых стоя может поместиться один человек»[438].

Понятно, что подобное надгробие представляло собой ничто иное, как дом мертвых. Очень интересны наблюдения Н. Н. Велецкой, сопоставляющей воедино «голубцы» с срубами-домиками, оформлявшими в мордовских избах вход в подпол (являющимся, согласно традиционным представлениям, домом предков)[439]. Если

[437] ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 917. С. 644. (5 декабря 1722 г.); Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1879. Т. II. Ч. 1 (1722 г.). № 470. С. 629–630.

[438] *Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. С. 367.

[439] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 33–34 и сл. На приведенной в книге Н. Н. Велецкой иллюстрации изображена «гробница св. Фетиньи в старообрядческом Заволжьи» (Там же. С. 184), представляющая собой вообще идеальный переходный этап между деревянными голубцами и каменными «палатками» из цитируемых ниже документов. Гробница старообрядческой святой деревянная, с двускатной крышей, при этом она находится не на открытом месте, а внутри часовни или молельни.

принять подобную реконструкцию, то тогда окажется, что наиболее адекватной является палатка (или сени) в закрытом пространстве, внутри церкви, потому что она полностью соответствует архаической традиции.

Зато настоящие церковные признаки почитания святого — написание образа, жития, тропаря или кондака, пение молебнов, а не служение панихид по нем — достаточно редко появляются вместе. Кажется, обязательным элементом была только икона — упоминание об образах встречается в восьми случаях, причем возникает впечатление, что дело здесь только в подробности или беглости описания. Совершенно ясно, что икона была важнее жития. Житий, росписей чудес или упоминаний о последних в епархиальных отчетах всего шесть (впрочем, житий «народных святых» было гораздо больше, но они могли не упоминаться в делах, потому что литературная традиция и почитание мощей часто оказывались разведенными). Показательна одна характеристика, объединяющая эти агиографические памятники — посмертные чудеса в них явно преобладают над житийной частью. Так, житие Параскевы просто отсутствует, житие Иова крайне лаконично. Это свидетельствует о том, что народная религиозность была ориентирована не на благочестивую жизнь святого, рассматривавшегося как образец, что планомерно насаждалось, как отмечает П. Бушкович, во время патриаршества Никона, а на посмертные чудеса святого[440].

Если читать источники дословно, то получается, что почитание Иродиона и Даниила состояли только в том, что им составлена была «служба». Иногда речь шла только о написании иконы, как это было с Еленой, Павлом и Феодором, или о написании иконы и служении молебнов или канона, как это было с Иоанном Ростовским, или о служении канона и написании жития с чудесами, как это было с Иринархом. Некоторые культы были не только не полны, но и противоречили церковному пониманию святости. Так было с почитанием Елены Девочкиной, по которой служились панихиды вместо молебнов или с Сергием Малопинежским, которому служили и молебны, и панихиды.

Особый интерес представляет вопрос о «возрасте» несанкционированных культов. Жития Иринарха, Филиппа Ирапского и посвященная Феодору и Павлу Ростовским «Повесть о Борисоглеб-

[440] *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, 1992. P. 125.

ском монастыре» написаны были в XVI в., Иоанна Ростовского и Иродиона Илоезерского — не позже XVII в.[441] Запись чудес Параскевы Пиринемской и Прокопия Устьянского началась с 1608 г., Афанасия Наволоцкого — с 1646–1647 гг., а Иова Ущельского — с 1654 г.[442] Семь культов отражены в составленной в XVII в. «Книге, глаголемой описание о российских святых» (Елена, Иоанн Ростовский, Феодор и Павел, Иродион Илозерский, Прокопий Устьянский и Иов Ущельский)[443]. Особый интерес, конечно, представляют сравнительно «молодые» культы, возникшие на рубеже XVII–XVIII вв. — например, почитание умершего в 1668 г. Онуфрия, свидетельствующее о том, что перемены в канонизационной политике не приостановили формирования новых культов.

Проследить за тем, кто скрывается за глухо упомянутыми в епархиальных отчетах «богомольцами», позволяют пять росписей чудес, включенных в отчет из Архангельской епархии. Это чудеса Параскевы Пиринемской, Сергия Малопинежского, Иова Ущельского, Прокопия Устьянского и Афанасия Наволоцкого.

Почти все, прибегавшие к заступничеству этих народных святых, представляют собой крестьян — жителей Мезенского и Пинежского уездов. Собственно говоря, принадлежность исцеленных к крестьянам даже не оговаривается особо — в записях о чудесах указывается только село или деревня, откуда они пришли. Приблизительное равенство социальных позиций дает возможность без больших погрешностей применить гендерный подход.

Как мы уже сказали, могила или гроб святого — организующее, центральное звено культа. От того, где он покоится — в монастыре, в приходской церкви или около нее или в часовне, зависят важнейшие конфигурации культа.

У нас есть только один яркий пример монастырского культа — это культ Иова Ущельского, похороненного у церкви в основанном им монастыре (строго говоря, где находится могила в монастыре — у церкви, в часовне или на монастырском кладбище — почти все равно, она все равно так или иначе контролируется братией). Запись чудес находится в руках братии, что сказывается на самой терминологии житий.

Типичным примером культа, находящегося под опекой приходской церкви, является культ Сергий Малопинежского. Похороненный у Преображенской церкви в Малой Пинежке, этот святой становится как бы патроном всего села Малой Пинежки и приходского клира в частности. Из 14 связанных с ним чудес очевидцами трех становятся пономарь, «пресвитер» и «иерей» Преображенской церкви (примечательно, что девять из очевидцев чудес являются жителями Малой Пинежки или родственниками таковых). Здесь следует сделать отступление и сказать, что до реформы Афанасия Холмогорского крестьяне здесь сами выбирали священника — обстоятельство, благодаря которому он стоял ближе к миру, чем в других русских епархиях. Выражением этой связи и является культ Сергия Малопинежского, поддерживаемый приходским духовенством и почти неизвестный за границами прихода.

Любопытный пример соединения часовенного и церковного культа представляет собой культ Прокопия Устьянского. Очевидно, после обретения мощей святого над его мощами была построена часовня, откуда они почти сразу были перенесены в церковь Введения Пресвятой Богородицы. Когда в 1739 г. епархиальная комиссия приехала освидетельствовать мощи, самые древние старожилы уже не могли припомнить, когда состоялось перенесение.

Наконец, мы имеем два ярких примера часовенных культов — это Афанасий и Параскева Пиринемская. О том, что часовни, в которых почивали их мощи, не были простыми «филиалами» приходских церквей, свидетельствует примечательный конфликт. Двое священников — Леонтий и Флор, прослышавшие о чудесах от мощей (1646–47 гг.), решили выкопать и осмотреть их, но были немедленно поражены болезнью. В результате мощи Афанасия остались в часовне до конца 1730-х гг. — как и мощи Параскевы Пиринемской.

В своем исследовании чудес XVI–XVII вв. Изольда Тире утверждает, что от статуса места хранения мощей — монастыря, церкви или в каком-либо другом месте — зависит состав обращавшихся к ним. Доступ женщинам наиболее затруднен к монастырским святыням, легче к приходским и совсем прост к тем, которые не находились под контролем духовенства[444].

[441] Житие препод. Филиппа Ирапского. СПб., 1879 (ОЛДП, вып. 96); Повесть о Борисоглебском монастыре (около Ростова) XVI века. Сообщ. Х. Лопарева. СПб., 1892 (ПДПИ. Вып. 86); Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. I. А–К. Л., 1988. С. 341–342 (статья Л. А. Дмитриева); Ч. 2. Л–Я. Л., 1989. С. 222–223 (статья О. А. Белобровой); *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 223–226, 252–253, 563, 593.

[442] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 435, 444, 453 об., 460 об.

[443] *Толстой М. В.* Книга глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори, всякаго чина святых // ЧОИДР. 1887. Кн. 4. Отд. II. С. 75,104–106, 129–130, 147, 155.

[444] *Thyrêt Isolde.* Muscovite Miracle Stories as Sources for Gender-Specific Religious Experience // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine. Ed. by S. H. Baron and N. S. Kollmann. DeKalb, 1997. P. 124–125.

Попытаемся проверить, действуют ли эти закономерности для нашего материала[445]. Среди 117 исцелений, относящихся к изученным нами культам[446], мужские и женские исцеления занимают примерно равное место — 52 и 49 (еще 16 исцелений относятся к детям). Это свидетельствует, что северные святыни XVII — начала XVIII вв. были в целом более доступны для женщин, чем центральнорусские святыни XVI–XVII вв. — там это соотношение составляет 1 к 3. При этом они распределяются по святыням крайне неравномерно. Единственная монастырская святыня (мощи Иова Ущельского) дает яркое преобладание исцелений мужчин над исцелениями женщин (25 против 14). Примерно такое же соотношение дает приходская церковь (Сергий Малопинежский) — семь против четырех.

Особенно интересен, конечно, случай Прокопия Устьянского — сначала часовенной, а потом церковной святыни. Эта святыня привлекает в равной мере и мужчин, и женщин (6 и 6). К сожалению, сам ряд исцелений очень краток, поэтому делать выводы здесь надо особенно осторожно.

Неожиданности начинаются с часовенных святынь. Если бы отмеченная закономерность действовала бы и здесь, то мы имели бы увеличение числа женских исцелений над числом мужских. Напротив, в случае с Афанасием Наволоцким картина совершенно обратная — шесть мужских исцелений против трех женских (при трех детских). Зато в случае с Параскевой Пиринемской это соотношение оказывается снова перевернутым — [illegible] мужских против 22 женских исцелений (при двух детских).

Совершенно очевидно, что часовенные (наименее контролируемые сверху) святыни не только наиболее доступны, но и гендерно ориентированы. Почему почитание Афанасия Наволоцкого оказывается «мужским», мы ответить не можем. Зато с Параскевой Пиринемской все почти ясно.

Поскольку Параскева Пиринемская не была канонизирована, ей праздновали на память тезоименитной ей Параскевы Пятницы.

[445] Сама правомерность подобного сравнения может быть поставлена под сомнение. Дело в том, что изученные Изольдой Тире культы большей частью были либо санкционированными, либо не вызывали сомнений со стороны церковных властей. Несомненно, что наряду с ними существовали и «народные», однако проблема и состоит в том, что рукописная традиция часто отсеивает их, в то время как следственное изъятие дает именно «живые» несанкционированные культы.

[446] Мы специально выбрали из чудес исцеления (для этого отдельные чудеса пришлось разбить на два и более исцеления, чтобы в каждом случае речь шла об одной персоне). С другой стороны, пришлось отбросить ряд чудес, не имеющих связи с конкретным исцелением конкретного человека (например, спасение часовни во время пожара, удача в рыболовном промысле).

Со временем обе Параскевы как бы были идентифицированы, Параскева Пиринемская стала восприниматься как бы в качестве «воплощения» Параскевы Пятницы.

Одним из главных запретов, связанных с Параскевой Пятницей, являлся запрет на домашнюю работу по пятницам. В пятницу нельзя прясть или мести в доме — делающий это засоряет глаза Параскеве пряжей или сором. Показательно, что большинство обращавшихся к Параскеве Пиринемской женщин страдало именно болезнями «очей». Очевидно, они видели в себе нарушительниц этого или других запретов и потому обращались к святой. Пример Параскевы показывает, что культы народных святых обладали ярко выраженной гендерной ориентацией.

Не менее показательна и дальнейшая судьба культов «народных святых». Ни в источниках, ни в литературе мне не встретилось дальнейших упоминаний о Елене, Феофании, Петре и Тихоне. Очевидно, их почитание было успешно пресечено, что позволяет говорить о сравнительно серьезном эффекте проведенной репрессии. Шесть изученных нами культов (Феодор, Павел, Иоанн Ростовский, Иринарх, Прокопий Устьянский и Иов Ущельский) продолжали бытовать и в XVIII в., что выразилось в их включении в иконописный подлинник[447]. Наиболее долговечными оказались как раз «северные» культы — почитание Параскевы Пиринемской, Афанасия Наволоцкого и Прокопия Устьянского. Если первый из них существовал еще в XIX в., то два последних дожили до настоящего времени[448].

Современный народный культ Афанасия Наволоцкого и Прокопия Устьянского, изученный Т. А. Бернштам и Т. Б. Щепанской, дает интереснейший материал для сравнения. Прежде всего, некоторые культы «переориентируются» с мощей или тех мест, в которых они покоились, на другие сакральные центры. Так, на место почитания мощей Прокопия Устьянского в Прокопьевском приделе Введенской церкви в Бестужеве приходит почитание источника в водоразделе Двинско-Важского уезда. Привлекавший богомольцев

[447] Иконописный подлинник сводной редакции XVIII века. М., 1874. С. 31, 34, 38, 40.

[448] *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда (из летней экскурсии 1916 года) // Этнографическое обозрение. 1916. Кн. 111–112. № 3–4. С. 62; *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 246–259 и сл.; *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства). С. 112–117; *Савельева Н. В.* Житийные памятники в пинежских рукописях С. 323–330.

из других губерний, колодец Прокопия Праведного становится по словам Т. А. Бернштам, центром «ареально-регионального значения»[449]. Можно предположить, что освидетельствование мощей оттолкнуло богомольцев от традиционного места паломничества, создав новый центр культа[450].

Несколько иным было развитие культа Афанасия, на первый взгляд, гораздо более благоприятное. В сделанном в конце XIX в. описании Афанасьевского прихода передано устное предание, в котором Афанасий назван выходцем из каргопольских пределов, что не находит никакого подтверждения в чудесах (напомним, что житие Афанасия следствием не было обнаружено). Кроме того, на досках, покрывавших гробницу святого, была изображена часовня, священник и народ с воздетыми руками. Объяснялось это тем, что перед постройкой новой церкви часовню хотели было разобрать, но вдруг поднялась буря, вырвавшая дерево с корнем, а затем поставившая его на прежнее место, вершиной вниз. Пораженные этим, священник и прихожане стали молиться и отказались от своих планов, а чудотворное дерево верующие разобрали по частям. Между тем, ничего подобного в записях чудес нет — зато изображение могло означать чудесное спасение часовни от пожара в 1708 г. Народное предание сохранило память и об освидетельствовании мощей, но сильно видоизменило его — освидетельствование отнесено было к 1725 г., а не к 1722 г. Согласно преданию, освидетельствование, конечно же, установило нетленность мощей, хотя в изученном нами документе содержался как раз противоположный результат[451]. В итоге напрашивается одно предположение: следствие изъяло запись чудес, тем самым «срезав» и весь письменный пласт, связанный с почитанием святого. Остались только народные предания, со временем дополнявшиеся легендарными сюжетами (например, о летающем дереве).

449 *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах. С. 255, 258.

450 Подобное предположение подтверждает на мой взгляд, судьба двух других культов — Георгия Шенкурского (Шенгского) и Варлаама-Варлаамия Важского. Часовня над мощами Георгия была поставлена еще в XVI в., но впоследствии мощи были утрачены. Почитавшемуся в XVII в. Варлааму впоследствии праздновали на колодце, находившемся на Ледском пастбище (*Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах. С. 252, 248). Возможно, то, что оба культа не были центрированы на почитание мощей, и спасло их — в синодальных делах они не упомянуты.

451 *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах. С. 251; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 459 об.–460, 461.

Все это заставляет задуматься о том, насколько «суеверное», «языческое» и подобное тому почитание святых камней, святых рощ и источников «первично» (или, напротив, вторично) по отношению к почитанию святых мощей. Если мы рассматриваем культы в их исторической динамике, включающей в себя и репрессию, то мы не можем не видеть, что именно жесткость борьбы с «суевериями» в церкви выталкивала подобные культы, делала их частью внецерковных практик. Подобное же явление могло быть связано и с недоверием к церкви, рассматривавшейся как часть «регулярного государства».

Именно поэтому любое упоминание о священных камнях или деревьях, связанных с теми или иными культами, нельзя безусловно упорядочивать как языческие «пережитки», отрывая их от связанного с ними культа святых. Проследим это на примере трех разрозненных сообщений о реликвиях, связанных со святыми, почитание которых рассматривалось властями как «суеверное», даже несмотря на то, что связаны они были с именами трех общерусских святых — Никандра Псковского, Никиты Переславского и Александра Свирского.

Само знакомство с этими материалами вызывает целый ряд вопросов и сомнений. Ясно, что почитание по крайней мере одной из этих реликвий имело место и в XVII в. и при этом не вызывало каких-то нареканий со стороны церковных верхов. Не совсем ясно, как отнеслись бы к таким обрядам современные богословы, хотя вопрос этот, собственно говоря, теоретический — ни один из этих обрядов не пережил жесткой синодальной репрессии. Глубоко непонятно другое — насколько «народными» были эти культы?

Первым из этих культов было почитание камня Св. Никандра Псковского. Камень был выставлен на паперти в Свято-Благовещенской Никандровой пустыни, находившейся недалеко от Порхова. По словам Феофана Прокоповича, «носят де объявленой камень и поныне без всякаго над ним действия, но просто, токмо одне богомолцы, кто пожелает по своей вере, сами собою, на главе, как отправят с приходу в церкви Божией молебное пение и панихиду, а то только в круг церкви, а не в круг монастыря, и немногие люди»[452].

452 Доношение архиепископа Новгородского Феофана, до 25 октября 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 378; ПСПР. СПб., 1905. Т. IX. 1735–1737 гг. № 2964. С. 281–283 (9 апреля 1736 г.). Показание игумена Германа, которое цитирует здесь Феофан Прокопович, большого доверия не вызывает — игумен слишком старается доказать, что Никандру служили панихиды, а не молебны (как следовало бы святому) и что камень не носили в крестных ходах.

Феофан распорядился доставить камень в Петербург и предложил, «дабы впредь не было какова простому народу соблазну, бросить в воду или положить впредь на память того бывшаго суеверия при Синодалной канцелярии на публичном месте»[453]. Очевидно, именно в угоду Феофану Синод принял странное решение — бросить камень в Неву в присутствии самого Феофана. Что стояло за подобным решением, сказать трудно. Либо это зрелище должно было доставить Феофану особенное удовольствие, либо он настолько не доверял другим членам Синода, что полагал, что без его надзора оно не будет выполнено. Интересно, что выполнено оно действительно не было. Еще в начале XX в. камень продолжал сохраняться «в Архиве св. Синода в особой витрине»[454]. Автору этих строк пришлось расспрашивать своих коллег — сотрудников Российского государственного исторического архива, унаследовавшего помещение синодального архивохранилища, не видели ли они окованного камня, «мерою в длину в поларшина, поперек в четыре, в толщину в два вершка», но ответ был неутешительным. Очевидно, камень затерялся в послереволюционное время.

Похожий характер носит история каменной шапки в Переславском Никитинском монастыре. Прежде всего, совершенно неясно, как шапка смогла пережить деятельность синодальной комиссии, буквально обыскавшей весь Переславль-Залесский в 1723 г. в поисках «суеверий». Шапка находилась «не без почитания от суеверных людей» «за то, что якобы она дело рук некоего преподобнаго» (позволительно предположить, что речь идет о самом Никите Переславском)[455]. В результате каменная шапка направлена была в Петербург, после чего ее следы теряются.

Наконец, неподалеку от Александро-Свирского монастыря «в роще» находилась клеть (деревянный сруб), якобы срубленная самим Александром Свирским. В описываемое время от клети оста-

[453] Доношение архиепископа Новгородского Феофана в Святейший Синод, не ранее 1 — не позже 25 октября 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 378. Л. 1–1 об.

[454] Описание документов и бумаг, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. XV. СПб., 1907. С. 526.

[455] Указ е.и.в. из Святейшего Синода в Московскую синодального правления канцелярию, 24 октября 1735 г. // РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1735 г. № 331. Л. 1; ПСПР. Т. IX. 1735–1737 гг. СПб., 1905. № 2931. С. 170. (24 октября 1735 г.). Шапка оказалась «камня белого, четыреугольная, и на ней сверху резба простаго мастерства гранено, а по сторонам крестовая в клетках, а в ней вверху значит пятно черное, а по сторонам залощено, а весом та шапка пуд шеснатцать фунтов» (Опись, 10 ноября 1735 г. // РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1735 г. № 331. Л. 10).

лось только нижних «пять венцов» древнего строения, в то время как вся верхняя часть и крыша были уже новые. Согласно сообщению Феофана, приходя в келью, «народ, имеющиися в ней старые древние бревна и колодку, которая якобы тое кельи, зубами грызут для исцеления зубной болезни...»[456]. По предложению Феофана Синод постановил сжечь и колодку (для этого торжественно доставленную в Синод) и саму клеть. Колодка, которая «явилась вся зубами огрызена», была доставлена в Синод, где и была торжественно сожжена. О том, была ли сожжена клеть, источники умалчивают.

Против отнесения этих культов к народным говорят два аргумента. Во-первых, мы далеко не случайно злоупотребили цитатами из доношений самого Феофана и его подчиненных. Если последние стремились снизить роль клира в «суевериях», то сам Феофан просто исходил из характерной для него взаимосвязи «суеверий» с непросвещенностью «народа». Появляющийся в результате «суеверный» «народ» является только фигурой в дискурсе.

Во-вторых, все эти культы развернулись в монастырях или пустынях. В-третьих, по крайней мере один из них имел литературный источник. Так, в третьей редакции Жития Никандра Псковского под 1645 г. упоминалось о чуде от этого камня[457].

Тем не менее, несмотря на то, что все три культа реликвий входили в монастырское «предложение» паломникам, многое в них указывает на связь с традиционной народной культурой. Во-первых, между святыми оказываются здесь распределены традиционные роли заступников от отдельных болезней. Выступая как целитель зубной боли, Св. Александр Свирский тем самым оказывается в «конкуренции» со Св. Антипой, которому традиционно приписывалась эта роль, а также со Св. Никодимом Кожеозерским[458]. Показательно, что у этого культа есть буквальный аналог, представлявший собой чисто внецерковный культ — культ схиигуменьи Евпраксии, почитавшейся в урочище Абрамовщина недалеко от Старой Ладоги. Приходя сюда, верующие, чтобы избавиться от зубной боли грызли кору сосны[459]. По-

[456] Доношение Феофана, архиепископа Новгородского в Синод, 2 мая 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 167. Л. 1–1 об. Это доношение написано тем же почерком, что и доношение о камне Никандра — при этом, не принадлежащим самому Феофану. Ср. также: ПСПР. Т. IX. № 2914. С. 141–142 (19 сентября 1735 г.)

[457] *Каган М. Д., Охотина Н. А.* Житие Никандра Псковского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3. Ч. 1. А–З. С. 374.

[458] *Яхонтов И.* Жития севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 311.

[459] *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. СПб., 1998. С. 80.

зволитилен вопрос: был ли монастырем доместифицирован народный (деревенский, по терминологии А. А. Панченко) культ, или подоб-ный культ, вместе с рассказами паломников, распространялся от мо-настырей к местным святыням?

В пользу первого предположения свидетельствует, на мой везгляд, такая деталь, как «колодка». ■ материалах синодального де-ла не нашлось объяснения тому, для чего она служила Преподобно-му — использовал ли он ее в ремесленных поделках или клал под из-головье. Обращение к этнографическому материалу дает интересную, но довольно рискованную аналогию с «колодкой» — масленичным обрядом, связанным с символикой плодородия[460]. Трудность, конеч-но, в том, что этот обряд не связан прямо с народной медициной.

По аналогии, можно предположить, что ■ камень Никандра Псковского, и шапка Никиты Переславского могли лечить головную боль, но это предположение остается простой гипотезой. Исследован-ное А.А.Панченко на материалах Северо-Запада почитание святых камней показывает, что они могли исцелять почти «от всех болезней», хотя предпочтение обычно отдавалось глазным ■ кожным заболевани-ям ■ бесплодию[461]. Нельзя отказаться и еще от одной параллели — обход церкви с камнем может рассматриваться ■ как подражание кре-стному ходу, и в связи с синонимичными ритуалами «опоясывания» почитаемых мест, восходящими к фольклорной символике пояса[462].

Важно другое — и камень, ■ «шапка», и колодка с клетью не явля-ются реликвиями в полном смысле слова, который вкладывался в них в Византии или ■ западном средневековье, то есть мобильными и транс-портабельными. Их перевозка ■ новую столицу была синонимична их уничтожению, потому что они «действовали» в ближайшем окружении мощей святого, в том радиусе, который он освящал своим присутствием. В этом смысле, можно привести ■ качестве параллели «народные куль-ты», изученные А. Бенса, в которых каждый святой действует лишь ■ своей местности, около своего источника, и будучи перенесенными, его мощи теряют свою силу. Только на своем месте, которое он выбрал сам, святой целитель может использовать свою власть, нейтрализуя враждеб-ные силы, исходящие из других источников[463].

460 *Агапкина Т. А.* Колодка: к истории обычая // Живая старина. 1995. № 4 (8). С. 7–10; *Валенцова М. М.* Ритуальные действия со срубленным деревом у сло-ваков // Там же. С. 15–16.

461 *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. С. 107. О взаимосвязи культа святого ■ почитанием камня-следовика см. также: *Пи-гин А. В.* Народный культ Александра Ошевенского в Каргополье // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 22–24.

462 *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. С. 111.

463 *Bensa A.* Les saints guérisseurs du Perche-Gouët. Paris, 1978.

8. Почитание чудотворных икон

Икона Спаса Нерукотворного Образа явилась 13 августа 1628 г. на Красном Бору, неподалеку от впадения речки Нерчмеж в Северную Двину. Здесь она простояла в приходской церкви, рядом с запустевшей пустошью, вплоть до 1641 г., когда было записано сразу несколько видений и чудес от нее. Одно из наиболее важных произошло 9 июля. Выходя из церкви, крестьянка Акилина Баш-маковых не смогла отнять от лица руку, которой только что пере-крестилась, а потом упала навзничь, «и бысть аки мертва на долг чяс», так что выходившие из церкви женщины не смогли сдвинуть ее с места. С трудом начав говорить, она попросила — «дайте мне трех жен, имянем Фитинью Игнатьеву дочь, да Марфу Измайлову дочь, третью Федотью Иванову дочь Абакумовых, что стоят у меня ■ головах». Потом она попросила три иконы — икону Богородицы из церкви ■ Юрьевом-Наволоке, икону Богородицы из Лабенской волости ■ еще одну икону из Красноборской церкви. Акилина ска-зала, что видит, как «стоит жена светлообразная лицем покрывшы-ся убрусом и велит мне призвати трех жен и сказывати во всем ми-ру, ■ те жены, пришед, подоимут тебя с места, ■ будеши здрава, якоже и первие». Когда три женщины подняли Акилину, она смог-ла стоять и «умом стала цела».

Перекрестившись, она встала в церковной трапезе ■ рассказала «при священицах ■ при всем народе, что мне Акилине наказывает светлообразная жена» — чтобы священники с крылошанами и со всеми православными приходили бы и молились к Спасу на Красный Бор, «а хмельные бы люди отнюд в церковь не ходили и табака бы отнюд не пили, и матерно бы отнюд не бранились, и жыли бы по святых отец правилам». Если же они будут и дальше продолжать прежнюю жизнь, «будет на них за их окаянъство мраз лютыи, снег, и лед, и камение горящее, снег спадет, и будет мольлние огненое, ■ лица своего воображенаго и храмов не пощажу, и их каминием по-бью и по иным местом хлебы ■ трава озябьнет, и скоти вашы з голу-ду погибнут». Еще был глас от Нерукотворного Спаса — «Украсил я горы ■ холми, ■ всю селеную, а от хмелных людеи и от табака и от всякия скверны лице свое отвращаю, ■ зрести на них не могу, и не-подобною вашею бранию якоже зрети и слышати не можем»[464].

464 *Никольский А. И.* Памятник ■ образец народнаго языка и словесности северо-Двинской области // Известия ОРЯС императорской Академии наук. Т. XVII. Кн. 1. СПб., 1913. С. 97–98. См. также: *Орлов А. С.* Народные предания о свя-тынях Русского Севера // ЧОИДР. СПб., 1913. Кн. 1. С. 47–53.

Это видение давно привлекло к себе внимание исследователей. Один из наиболее подробных его разборов принадлежит П. Бушковичу. Согласно исследователю, «в то время, как чудеса связывались с чудотворной иконой Нерукотворного Спаса, явления... странным образом принадлежат Богоматери... Богословие в этой истории немного запутанное, поскольку является Богоматерь, хотя икона принадлежит Христу, а текст сообщает нам, что на самом деле это была Богоматерь Тихвинская»[465]. Однако «светлообразная жена» из видения Акилины Башмаковых нигде прямо не называется Богоматерью, хотя сам по себе этот образ ■ напоминает Акафист Богородице. Конечно, сами заветы Богородицы из видения вполне напоминают духовные стихи о Богородице, но если вспомнить о заветах Параскевы-Пятницы, то ■ этот аргумент может не показаться убедительным. Наконец, Богоматерь Тихвинская появляется не ■ видении Акилины Башмаковых, а в более позднем видении (15 августа 1641 г.). Таким образом, общее положение о том, что народное православие — религия Богоматери, а не Христа — вряд ли подтверждается записью чудес на Красном Бору. Наряду с богородичной темой, темой заступничества, в них не менее ярко звучит и другая тема — тема грозного и карающего Судии, Спаса Ярое Око.

Вопрос о самой сущности послания, о том смысле, который вкладывали в него, П. Бушкович интерпретирует следующим образом. «Заветы Богоматери народу носили, как было отмечено, моральный характер; в том, что касается запрета табака, а также пьянства и брани они так же напоминали идеалы "ревнителей благочестия", как ■ позднейший аскетизм старообрядцев». А поскольку носителями ■ тех, и других идеалов было духовенство, автор делает следующий вывод — «Описание видения, бывшего женщине, и заветов, данных Богоматерью, было сделано перед деревенскими священниками, которые могли быть авторами анонимного текста. Рассказ сообщает много обычных для деревенской жизни деталей и соблазняет историка возможностью увидеть здесь своего рода голос из небытия, но не очевидно, что крестьяне записали его сами... История чудес в Красном Бору не является прямым отражением идеалов северных крестьян»[466].

[465] *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. P. 116.
[466] *Bushkovitch P.* Ibid. P. 116–117. Еще одна сторона интерпретации явления П. Бушковичем вызывает у меня сомнение — «трапезу», ■ которой Акилина Башмаковых рассказывала «при всем народе» о бывшем ей чуде», П. Бушкович переводит как «алтарь», причем отмечает, «что сам факт подчеркивает уникальность событий: обычно женщине в православной церкви не было позволено входить за алтарную преграду». Между тем, под трапезой обычно понимается как раз западная часть церкви, противоположная алтарю (*Никольский А. И.* Памятник и образец народнаго языка ■ словесности северо-Двинской области. С. 98; *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. P. 216. Note 26.).

К сожалению, мы практически ничего не знаем о деятельности ревнителей благочестия на Русском Севере. Представляется, что содержание видения способно было заинтересовать там не узкую прослойку духовных пастырей, а широкий круг верующих. Архангельск, находившийся за несколько дней пути по Северной Двине от Красного Бора, был не только портовым городом со всеми свойственными издержками, но и одним из двух русских городов, в котором православные жили ■ тесном контакте с инославными (а после выселения московских иностранцев в Новую немецкую слободу — ■ единственным). Поэтому вопрос о потреблении табака здесь не был абстрактным — стоит напомнить и о том, что государство скажет свое решающее слово в этом вопросе только восемь лет спустя. Поэтому, мне кажется, что лучше обратить внимание на те места в тексте, которые прямо свидетельствуют об авторах записи чудес. В конце явления Фекле Спиридоновой помечено, что его «писал на Красной Горе при священице ■ при всем народе Титко Дмитреев сын Рычков»[467]. Отсутствие обычного указания на священнический или диаконский сан может говорить о том, что перед нами светское лицо. Именно на это указывает и другой, важнейший факт — наличие двух параллельных записей чудес — первичной и отредактированной, так сказать, народной и церковной.

Неизвестному составителю церковной редакции чудес Спаса на Красном Бору пришлось впоследствии много потрудиться, чтобы придать записи более канонический вид. Так, вместо замечания о том, что Фекле Спиридоновой явились Спас и Богоматерь Тихвинская «с Паче озера» (очевидно, место почитаемого списка с чудотворной иконы), очевидно, неприемлемого ■ силу слишком явной персонализации иконы, появилось упоминание о том, что Спас и Богоматерь Тихвинская явились, «яко же на иконе написаны». Требование отказаться от табака и не позорить церкви присутствием пьяных пополнено было двумя новыми — поста в среду и пятницу («среду же ■ пяток во все лето честно сохраняли») и отказа от «всяких козлогласований», то есть народных обрядов, имевших языческий оттенок. Заменив образные и конкретные угрозы — камни с неба, молнии, «лед» ■ мороз — на общий «гнев Божий», автор церковной редакции тем самым снизил звучание народного образа Спасителя — грозного судии, карающего за грехи[468].

[467] *Никольский А. И.* Памятник и образец народного языка ■ словесности северо-Двинской области. С. 102–103.
[468] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г., № 375. Л. 6–6 об. См. *Орлов А. С.* Народные предания ■ святынях Русского Севера // ЧОИДР. СПб., 1913. Кн. 1. С. 47–53; *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 98–99.

Даже в 1723 г., во время обыска в церкви на Красном Бору было найдено две книги о чудесах — «одна в четверть, другая в полдесть» — очевидно, «народная» и церковная. По крайней мере одна из них — вероятно, церковная, с меньшим числом чудес — была по синодальному приговору сожжена. Тем не менее, оба текста дошли до нас — «церковное» сказание было полностью скопировано в синодальном деле, а «народное» распространилось в списках и стало неуязвимым для преследований[469].

Пример с иконой Спаса на Красном Бору вполне исключителен — обычно отделить «народное» почитание от церковного далеко не так просто. Совершенно ясно, что, объявляя почитание чудотворных икон отличительной особенностью «народного православия» или всего «русского православия» в целом, мы всего лишь допускаем упрощения, не приближающие к выводам по существу.

Здесь мне кажется очень полезным сравнение, предложенное А. Эббингхаузом, сопоставившим провозглашение иконы чудотворной с канонизацией святого, а составление сказания о чудесах — с составлением жития[470]. Разворачивая сравнение, следует сказать, что местному и общерусскому почитанию предшествует в том и в другом случае «народное почитание». Именно оно и будет в дальнейшем предметом нашего исследования.

Было бы большим упрощением представить дело так, что в Московской Руси «народное почитание» чудотворных икон почти всегда увенчивалось официальной санкцией сверху, в то время как в синодальный период был предопределен конфликт. Действительно, в XVI–XVII вв. Московская Русь стала свидетельницей множества новых культов чудотворных икон. Эти культы сформировались на уровне прихода или монастыря и в значительной части были благосклонно приняты церковными иерархами. Уже в это время происходил определенный отбор — так, почитание икон Богоматери, в силу ее универсальности, оказывалось преобладающим. Кажется, что в ряде случаев богородичный культ иногда заменял предшествующие ему культы — например, Оковецкая-Ржевская и Федоровская иконы — соответственно Св. Косьмы и Дамиана и Нерукотворного Спаса[471].

Именно поэтому мне кажется упрощением утверждение Д. Самарина в том, что «весь элемент чудеснаго связан в русском православии почти исключительно с Богородицей». Самарин сопоставля-

469 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 375. Л. 1.
470 *Ebbinghaus A.* Die Altrussischen Marienikonen-Legenden. S. 19.
471 Ibid. S. 14.

ет триста чудотворных икон Богородицы (ответственность за эту цифру полностью лежит на нем), из которых «каждая ознаменовала себя массою чудес, из которых зарегистрирована лишь небольшая часть», с иконами Спасителя, с которыми почти никогда не связываются представления о чудесах[472]. Я бы предпочел скорее говорить об особом характере культа чудотворных богородичных икон, явившегося своего рода компромиссом, общей основой, на котором до XVIII в. сходились «народное православие» и церковное учение.

Будучи санкционированным сверху, культ чудотворной иконы получал общерусское звучание, в честь него устанавливался праздник. Здесь происходило самое важное — региональный народный культ становился общерусским церковным, и через это получал возможность в будущем стать общерусским народным. Такой путь отбора к концу XVIII в. прошли только три иконы — Тихвинская, Казанская и Федоровская (широкая народная слава Иверской относится к более позднему времени). Главную роль в этом отборе сыграло то, что эти иконы призывались в особых случаях — аналогично со святыми-заступниками. На гравированном листе 1830–1840 гг. «Сказание, киим святым каковыя благодати исцеления от Бога...» Казанской Богоматери полагается молиться «о прозрении ослепших очес», Федоровской — об «освобождении от труднаго рождения жен», Тихвинской — «о сохранении издравия младенцев»[473].

Показательно, что высказывания иконоборцев из кружка Дмитрия Тверитинова и других рационалистов петровского времени были направлены именно против этих, а не против каких-либо других икон. Это еще раз подтверждает тот тезис, что Тверитинов и рационалисты боролись не с церковью, а с «народным православием».

В этом смысле политика церковных властей в петровское время переживает резкий поворот. В 1713–1715 гг. в кружке защитников православия был подготовлен свод чудотворных икон Богоматери, текст которого принадлежит Симеону Моховикову, а гравюры — Григорию Тепчегорскому. Целью этого свода, по справедливому предположению Н. А. Кочеткова, являлось намечаемое Стефаном Яворским внесение новых чудотворных икон Богоматери в месяцеслов[474]. Если бы это случилось, православный календарь

472 *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии. С. 10.
473 *Ровинский Д.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. III. Притчи и листы духовные. № 1034. С. 418–419.
474 *Кочетков И. А.* Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. Редактор-составитель А. М. Лидов. М., 1996. С. 409–410. См. также: *Поздеева И. В.* Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г. П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 175–198.

пополнили бы многие иконы, находящиеся в католических странах, а русское почитание Богоматери испытало бы серьезное влияние католического культа Девы Марии. Эта возможность, однако, так и не была реализована, потому что ничего более далекого от интенции самого преобразователя и представить себе было нельзя.

Сущность петровского подхода к проблеме, артикулированного Феофаном Прокоповичем, состояла в следующем. Во-первых, все чудеса от икон, кажется, должны были быть лишены богословской опоры. В «Первом учении отроком» Феофан Прокопович сформулировал по сути протестантское учение о напоминательном значении икон — обстоятельство, не оставшееся незамеченным наблюдательными иностранцами[475]. Не менее примечателен и петровский указ, запретивший было освящать церкви во имя Владимирской или Казанской Богоматери. Вместо этого, полагалось освящать их только в имя тех двунадесятых праздников, которые связаны были с Богородицей — Благовещения, Рождества, Входа во Храм и Успения[476]. Сам по себе, этот указ отражал понимание преобразователем существования в народном православии некоей тенденции к персонализации икон Богородицы. Как пишет Д. Самарин, «простой православный народ... должен был и подавно видеть в иконе не изображение Богородицы, а Самое Богородицу». Здесь была и существенная опасность — «Владычица не одна, Владычиц столько, сколько чудотворных икон»[477]. Если принять логику указа, подобные посвящения вызывали у верующих ощущение того, что речь идет о разных сущностях — Богородицах Казанской или Тихвинской.

В полном объеме эта программа, к которой мы вернемся ниже, так и не была осуществлена. И в ходе реформы благочестия, и после нее позицию церковных властей можно было бы выразить сле-

475 *Феофан Прокопович*. Первое учение отроком. СПб., 1723. Изд. 8-е. Л. 4 об., 7–7 об.; *Трегубов С.* Религиозный быт русских и состояние духовенства в XVIII в. по мемуарам иностранцев. Киев, 1884. С. 8.

476 ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 586. С. 230–231 (30 апреля 1722). Синодальный приговор по двум челобитным от 20 октября 1723 г. еще более конкретизировал это решение — запрещалось освящение престола во имя Казанской Богородицы или Одигитрии вообще. Там же. СПб., 1875. Т. III. № 1134. С. 216–217.

477 *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии. С. 28, 33. Гораздо более спорным оказывается следующий вывод Самарина — множественность чудотворных икон Богоматери закономерно вызывает и мысль о множественности воплощений Богородицы. Таким образом, хлыстовство оказывается «генетически связано с народноправославным почитанием Богородицы», так что «почти все простонародное православие стоит под знаком хлыстовства». Последний тривиальный вывод о тождестве «народного православия» с сектантством заметно ослабляет концепцию Д. Самарина.

дующим образом — чудеса от икон теоретически признавались возможными, но все «новые», только что заявившие о себе чудотворные образа ставились под сомнение[478].

Таков был фон, на котором складывалось «народное почитание» икон — понятно, что речь идет не только о непрерывной традиции, шедшей с XVII в., но и о некоем вакууме, созданном действиями властей, который и определил поиски святыни. Для того, чтобы точнее охарактеризовать почитание чудотворных икон, нами были отобраны три образа — уже упомянутая икона Спаса на Красном Бору, вместе с двумя списками Казанской Богоматери — находящимся в Вознесенском монастыре и в частном доме москвички Степановой. Во-первых, такое сопоставление позволяет не ограничиваться только богородичными иконами. Во-вторых, ни одна из этих икон не была признана церковью в качестве чудотворных (напротив, по чудесам от каждой из них в 1720–1730-х гг. проводилось расследование, материалами которых мы и пользуемся). Наконец, судьба этих трех икон позволяет сопоставить, как функционирует чудотворный образ в разных средах — в деревенской церкви, в посадском доме и в кремлевском монастыре. Особый интерес представляет собой, конечно, чудотворная икона в частном доме — как в силу того, что это как бы «народный культ» в превосходной степени, так и потому, что подобные случаи даже в Древней Руси были «редчайшими»[479].

Характеризуя почитание народных святынь, мы, вслед за Т. Б. Щепанской, выделим три основные группы, обеспечивавшие их существование — «хранителей святого места», «профессионалов–странников, живущих нищенством», и, наконец, основную массу паломников, прибегающих к святыне[480]. Можно сказать, что свои «хранители» есть у каждой из трех икон — это крестьянин Пимен Волков (икона Спаса на Красном Бору), солдатская вдова Мария Степанова (икона Казанской Богоматери) и монахиня княжна Анна Барятинская (икона Казанской Богоматери в Вознесенском девичьем монастыре). Конечно, сам статус «хранителя» здесь нельзя понимать буквально — в отличие от современных на-

478 *Freeze Gregory L.* Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850. P. 218.

479 В. Кошмаль приводит в качестве примера «Повесть о Луке Колочском» (*Koschmal Walter.* Die Ikonenerzählung zwischen Dogma, Politik und Aberglaube // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. LV. 1995/96. S. 10. Anm. 10).

480 *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства). С. 118.

родных святынь, изученных Т. Б. Щепанской и находящихся на «нейтральной» территории, та же самая икона Спаса на Красном Бору стояла ■ приходской церкви, где был свой клир. Задача «хранителя» здесь была, скорее, ■ том, чтобы подчеркнуть особый статус именно этой иконы, что по временам могло ■ не входить в планы духовенства.

Именно это и сделал Пимен Волков, пришедший 25 мая 1722 г. ■ церковь на Красном Бору. Он рассказал священнику Даниилу и дьячку Максиму Андрееву, что 12 мая ему «в тонце сне» было видение Всемилостивого Спаса, сказавшего ему «Пимине, обещайся Всемилостивому Спасу, что на Красном Бору петь молебен со звоном». Как только он воспрянул ото сна, выздоровела его рука, боль от которой беспокоила его с Николина дня (9 мая).

Как он впоследствии показал на допросе в архиерейском доме в Холмогорах, «... на память Чюдотворца Николая городил он огород и взяв кол и ударил ■ землю и от того кола отскочила стрежина (стружка. — *А. Л.*) немалая и у левой руки ево проколола длань сквозь ■ сломилась и та рука ево запухла и была болезнь немалое время». По поводу исцеления Волков заказал молебен со звоном, который и был отслужен[481] .

Есть определенная несправедливость в том, что о происшедшем с Пименом Волковым приходиться рассказывать по протоколу допроса. Дело в том, что сам Волков написал о чуде письмо, которое и читалось в церкви. Рассказав о чудесах также соловецкому иеромонаху Исайе, он отдал ему второй экземпляр своего письма для передачи иеромонаху Сестринского монастыря Илии. Умение самостоятельно записать чудо и желание распространить сведения о нем делают Пимена Волкова вполне исключительным среди «хранителей». Если Мария Степанова никакой записи чудес будто бы не вела (вполне возможно, что само отсутствие «чудес» было частью ее защитной стратегии), то Анне Барятинской для этого понадобилась помощь клирика. Пономарь Савва Федоров показал впоследствии, что писал чудеса со слов Анны, «убоясь ее, княжны, потому что она уграживала ему за то от церкви отказать»[482] . Конечно, здесь можно сделать акцент на то, что писательство было противопоказано княжне ■ силу ее высокого социального статуса и поэтому делегировано клиру, но сравнение говорит за себя.

[481] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 375. Л. 5 об., 11 об.
[482] Там же. Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 4 (показания пономаря Саввы Федорова).

Не только грамотность делает случай Волкова вполне исключительным. Необычно и то, что он был вкладчиком Сестринского монастыря (куда ■ было адресовано письмо о чуде), что не вполне обычно для крестьянской среды. Активная религиозная позиция выделяла его и в его собственной семье. Дело в том, что с заступничеством Спаса Волков связывал еще два исцеления своих близких. «Да в тоя же де время ево ж Пиминов сын Василей болел гордом шесть дней, от которой болезни ни пил, ни ел, и обещался Всемилостивому Спасу петь молебен. И от того часа исчезе болезнь его и бысть здрав, якоже и прежде», — показал Волков. — «Да ево ж де Пиминова невестка сына ево Афонасья жена Маремьяна мучилась ■ рождению младенца ■ была мертва часа з два и болши». Волков дал обет отслужить молебен Спасу, после чего его сноха родила сына и выздоровела[483] . Сами Волковы-младшие, будучи привлечены ■ следствию, признали существование «обета», но сами «никаких чюдес» не видели и про видение Волкову-старшему не знают[484] . Остается предположить, что либо они не разделяли веру отца и свекра ■ чудотворный образ, либо просто были лучше социализованы и понимали, что хочет от них следствие.

Судьба Волкова оказалась типичной для других «хранителей» — после признания о том, что он «затеял ложно, простотою своею», ему пришлось всенародно прочитать в холмогорском Спасо-Преображенском соборе предложенный ему текст о происшедшем, после чего его с сыном ■ невесткой отпустили домой. Сначала троих Волковых хотели даже вызвать в Синод, но не смогли «за великими стужами ■ безмерными морозами, понеже они самые скудные, ни одежды, ни обуви, наги ■ босы»[485] .

Последнее упоминание либо отражает плачевное положение узников, предоставленных самим себе, либо является просто риторическим штампом. Из всего, что мы узнаем в деле о Волкове, он кажется, прежде всего, справным хозяином, что ■ наименьшей степени приложимо к Марии Степановой. Именно поэтому Степанова ближе всего тем «хранителям», о которых известно из этнографических наблюдений — как правило, немолодым, не имеющим семьи и посвящающим всю свою жизнь святыне — как например, описанная Т. Б. Щепанской Таня Турка, «пожилая ■ очень больная жен-

[483] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 375. Л. 12.
[484] Там же. Л. 20 об.
[485] Доношение Холмогорского архиепископа Варнавы в Святейший Синод, до 13 апреля 1724 г. //РГИА. Ф. 796. Оп. 5. 1724 г. № 375. Л. 1 об.

щина», присматривавшая за часовней и целебным ручьем Св. Николая на реке Суре[486].

К началу следствия Степановой было 58 лет (для сравнения, можно сказать, что Волкову не менее сорока, а возраст Барятинской остается неизвестным). Двадцати с лишним лет она вышла замуж за солдата, погибшего во время Северной войны, затем снова вышла замуж — снова за солдата, и вновь овдовела. Из рассказа Степановой узнаем, по крайней мере, как представительницы податных слоев узнавали о гибели близких на войне. О смерти первого мужа Степанова узнала от знакомых. Никаких данных о судьбе второго мужа она не имела и смогла показать только, что «тому з дватцать с восемь лет оной другой муж ее... из Москвы выслан с протчими полками в службу, а куда имянно и в которому году не знает, и с того времени обретается оной муж ее в службе и поныне, а жив ли или умре, о том никакова известия она не имеет». Но, видимо, прошедшие со времени его ухода на службу годы делали его возвращение маловероятным, хотя вдовой она себя не называет (в то время, как для ее духовного отца она была именно «солдатской вдовой»). На оставшиеся ей от второго мужа деньги она в 1713 г. наняла дворовое место на дворе Волынских за Петровскими воротами, что в Земляном городе, и построила там себе избу, платя за нее шестьдесят копеек в год[487].

Однажды летом, около 1708 г., Степанова заболела и потом была «в расслаблении — з год не владела руками и ногами». В момент облегчения, ночью она обратилась к иконе Казанской Богородицы, доставшейся ей от родителей, и дала обет, что если совершенно освободится от болезни, то поставит перед образом неугасимую лампаду и будет до конца своих дней призывать на Казанскую священника «служить всенощное, молебен и водоосвящение». При этом Степанова утверждала, что никакого явления ей не было. На исповеди в Великий пост в 1713 или 1714 г. она рассказала о своем обете (а вернее, о неисполнении его) своему духовному отцу — священнику церкви Пимена Чудотворца Ивану Иванову. После того, как духовный отец подтолкнул ее к исполнению обета, Степанова купила в Гостином дворе хрустальную лампаду и привесила к образу, покупая к ней «масло маковое»[488].

486 *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства). С. 117, 122–123.

487 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 397 об., 402 об., 398 об.; Ср.: РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1738 г. № 248.

488 РГИА. Ф. 796. Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 398, 399.

Согласно замечанию Т. Б. Щепанской, особый статус «хранителей» выражался в том, что они могли брать приношения, в то время как для паломников это было бы святотатством[489]. Именно так и поступает Степанова — на первый взгляд, она распоряжается «привесами» к иконе так, как будто бы они принадлежали ей, на самом деле — лишь реорганизует сакральные ценности. Например, в 1738 г. Степанова собрала с иконы венец и привесы и снесла их в серебряный ряд к Ивану Васильеву, в свое время исцелившемуся от глазной болезни с помощью иконы, и велела ему сделать венец и ризу. Васильев отдал венец и привесы серебренику, который получил за работу часть серебра — несколько золотников, по цене 2,5 копейки за золотник. Васильев сам принес новый венец и ризу к Степановой, после чего они вместе обложили икону. На прикладные деньги Степанова купила на Жемчужном перекрестке жемчуга «у баб» — два с половиной золотника, по два рубля 30 копеек за золотник. Прикладных денег хватило еще и на жестяной подсвечник и деревянный киот — соответственно, за двадцать пять и сорок копеек[490]. Из показаний Степановой всегда можно узнать, за сколько копеек было продано или куплено что-либо для иконы — так, как будто бы целью следствия была проверка ее хозяйственной отчетности.

Наказание Марии Степановой было более жестким уже потому, что хранить чудотворные иконы в частном доме было строго запрещено указом еще в 1722 г. (а паломничество к ней в дом началось в 1723 и продолжалось до 1738 г.)[491]. В результате расследования, было указано бить Степанову плетьми нещадно, взяв с нее обязательство вновь не собирать паломников. Сам образ забран был «в Синодальную ризницу»[492].

С колокольни Петровского монастыря, рядом с которым, за Тележным рядом, расположился домишко Степановой, можно было видеть кремлевские башни и купола Вознесенского монастыря. Тем не менее, социальная дистанция между Степановой и монахиней Анной Барятинской гораздо больше, чем между Степановой и Волковым. Собственно говоря, и о «народном православии» в случае Барятинской можно говорить лишь в кавычках — речь идет о монастыре-усыпальнице великих княгинь и цариц, самом аристократи-

489 *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства). С. 130.

490 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 407 об., 401–401 об.

491 ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 423. С. 65 (21 февраля 1722 г.).

492 РГИА. Ф. 796. Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 408.

ческом из русских девичьих монастырей. Близость власти привела в тому, что на истории с чудотворным образом в Вознесенском монастыре сказались и петровская «реформа благочестия», и контрреформа при Петре II. Соответственно, в двухчастная схема, действующая для других хранителей (привлечение к себе внимания властей / репрессия), не действует для монахини княжны Анны Барятинской.

Сам по себе этот странный титул — а именно так монахиню Анну называют в источниках — свидетельствует, во-первых, о том, что Барятинская никогда не была замужем. Во-вторых, только постоянно подчеркивая свое знатное происхождение, можно было настоять на своем вопреки мнению монастырского начальства, также представлявшего первые роды русского дворянства. Достаточно сказать, что игуменьей в монастыре в описываемое время была Венедикта (Пушкина), а казначейшей — Ольга (Чирикова).

Монастырский образ Казанской Богоматери стали считать чудотворным после того, как 19 июня 1701 г. во время пожара в Кремле он, «никим носим», вышел из горящей обители, в затем так же вернулся обратно. Инициатива прославления образа принадлежала Барятинской, которая настояла на записи чудес от иконы, а затем на собственный счет построила в монастыре и церковь в ее имя (1711 г.). Очевидно, Барятинская могла действовать настолько решительно потому, что пользовалась покровительством со стороны царевны Натальи Алексеевны.

Последующая судьба образа Казанской Богородицы оказалась тесно связанной с петровской церковной реформой. Часовня, выстроенная Барятинской, обратила на себя внимание глава Приказа церковных дел, златоустовского архимандрита Антония, «по неправому доношению» которого она и была сломана 20–21 июня 1721 г. Одновременно в Розыскной раскольнических дел канцелярии началось и расследование о «ложных чудесах»[493].

При Петре II, в 1729 г., почувствовав изменение в настроении властей, Барятинская стала хлопотать о восстановлении церкви. Несмотря на то, что преследования за «суеверия» вроде бы ушли в прошлое, игуменья Венедикта и казначейша Ольга в крайне категоричной форме заявили, что не только не видели никаких чудес, но и не слышали о них[494].

---

[493] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 2 об.–3 (экстракт из дела Розыскной раскольнических дел канцелярии).
[494] Там же. Л. 6.

Сам контекст, в котором в Вознесенском монастыре сложились два этих отношения к образу, заслуживает отдельного разбора. 29–31 октября 1722 г. после того как в трапезе, при общем собрании всех монахинь монастыря, было прочитано «Прибавление» к «Духовному регламенту», некоторые из них заявили, что «им ныне исполнить того не возможно». О требованиях монахинь игуменья Венедикта поставила в известность Святейший Синод. Недовольные монахини, постриженные, по их словам, «из честных благородных персон», требовали разрешения иметь при себе служительниц, столоваться не только в трапезе, но и в келье, и, в общем, выступали против «общежития». Привыкшие управлять у себя в поместьях, знатные постриженицы делали то же и в монастырских вотчинах, поэтому запрет на деятельность «посельских монахинь» пришелся им не по вкусу. Кроме этого, они потребовали свободного права посещения их родственниками. Особую сложность положению придавала посланная одновременно с «пунктами» игуменьи просьба монахини Елены (Нарышкиной) — царская родственница настаивала на особом статусе лично для себя. Очевидно, на рассмотрение «пунктов» в Синоде могло повлиять только что закончившееся (или еще продолжавшееся) следствие, представлявшее монастырь очагом «суеверий». В результате Синоду пришлось пойти в некоторых вопросах навстречу, хотя попытки ослабить монастырскую дисциплину были отведены[495]. Так инокини Вознесенского монастыря стали единственными представительницами русского духовенства, осмелившимися открыто протестовать против «Духовного регламента» — обстоятельство, заслуживающее быть отмеченным, несмотря на весь эгоистический характер этого протеста.

В этих условиях возвращение к истории с чудотворным образом было, по крайней мере, неудобным для монастырских властей. Тем не менее, Барятинской не только удалось получить разрешение на восстановление церкви, но и настоять на том, чтобы у ней служил выбранный ею самой священник (игуменье, настаивавшем на другой кандидатуре, пришлось примириться с тем, что выбранный ею священник будет служить вместе с ним)[496]. К сожалению, неизвестно ничего, что относилось бы к судьбе образа в последующие годы, хотя для этого производились специальные поиски документов, относящиеся к Вознесенскому монастырю. Очевидно одно —

---

[495] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1878. Т. II. Ч. 2. С. 560–567; ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 954. С. 673.
[496] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 1, 31, 43, 48.

Барятинской удалось восстановить прежний статус святыни, хотя, возможно, что это была временная победа.

Кажется, что единственное, что объединяет все три случая — это исключительно активная роль «хранителей», причем духовенству отводится исключительно исполнение заказов (только священник, напомнивший Степановой о необходимости выполнять обеты, выпадает из этой линии). Церковное начальство — будь то приходской клир или игуменья монастыря — скорее кажутся исполнителями, нежели убежденными сторонниками новых культов, которыми рисуют его петровские указы. Это заставляет еще раз усомниться ■ концепциях, согласно которым решающее слово ■ утверждении новых культов принадлежало приходскому клиру или монастырскому начальству — инициатива снизу доминирует вполне очевидно.

В распространении рассказов об чудесах от икон огромное значение играли профессиональные паломники (мы не видим их только в деле об иконе Спаса на Красном Бору). Как только сведения об иконе попали в религиозную субкультуру паломников и странников, о которой неоднократно говорилось выше, ее известность становилась все более ■ более широкой — безо всяких усилий со стороны «хранителей». Показательно, например, что Степанова категорически отрицает саму возможность того, что рассказывала кому-либо о чудесах от иконы. О том, как узнавали о существовании чудотворного образа, мы узнаем из рассказа первого паломника, Ивана Васильева.

По его словам, однажды в воскресенье в 1723 г. он пришел к литургии в церковь Спаса что ■ Пушкарях и встретил на паперти нищую «весма в престарелых летех». Та, заметив повязку на его глазах, будто бы безо всякого повода с его стороны обратилась к нему: «Чем де ты глаза от болезни пользуешь?»

Васильев ответил, «что де кроме Бога пользы никакой не знает».

«В приходе церкви Пимена Чюдотворца, что в Воротниках у старухи у Степановны образ Казанския Пресвятыя Богородицы, ■ ты де оному образу помолись», — сказала ему на это нищая[497].

Точно так же распространялись сведения об иконе в Вознесенском монастыре — девица Мария, впоследствии сама постригшаяся, узнала об иконе от «богоделенки», жившей при Воскресенской

[497] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 405. Показательно, что ■ нищей богомолице, давшей чисто символический «приклад» — «тафту алую в подобие ленты» — упоминает и сама Мария Степанова. Не зная нищую по имени, она смогла указать, что та «пропитание же... имела от подаяния, кто что подаст» (Там же. Л. 492).

церкви ■ Булгакове[498]. Отсюда и определенный интерес к этой святыне со стороны хлыстов, которых много было как раз среди представителей этой субкультуры. Примечательно, что по делу об иконе Казанской Богоматери проходила и осталась неразысканной верижница Ирина Алексеева, некоторое время проживавшая в Вознесенском монастыре. Если бы следствие в Розыскной раскольнических дел канцелярии было бы как-то сонаправлено с деятельностью Приказа церковных дел и Тайной канцелярии, то легко удалось бы установить, что по делу Мещерского были даны показания о ее принадлежности к хлыстам[499].

Большинство прибегавших к иконе представляли собой, конечно, не «профессиональные», а обычные паломники. Сопоставляя паломничества к двум иконам Казанской Богоматери, мы убеждаемся, что ■ первом случае речь идет как бы об обетах без чудес, а во втором — о чудесах без обетов. Связано это с тем, что Мария Степанова категорически утверждала, что никаких чудес от иконы не было, и что имели место только «обеты» и приношения к иконе.

Началом местного паломничества к Казанской следовало бы считать 1723 г. В это время к Степановой пришел незнакомый ей ранее купец Иван Васильев, страдавший глазной болезнью. Он сначала «с час» молился вместе со Степановой перед иконой, а потом попросил дать ему масла от лампады на руку. На другой день он пришел за лампадным маслом со стеклянным пузырьком. Впоследствии сам Васильев будет утверждать, что он, возможно, получил исцеление ■ не от иконы, стоявшей у Степановой, «понеже он для мазания глаз масло из лампад брал не от одного того образа, но и в Чюдове монастыре у Алексея митрополита и в Покровском соборе у Василья Блаженного». Но, скорее всего, сам он верил ■ противоположное — иначе зачем он ■ третий раз приходил к Степановой, приложив ■ образу серебряный венец и заказав священнику Ивану Абрамову молебен у образа[500].

Впоследствии, согласно сообщению Степановой, к иконе «прихаживали разного звания люди, как мужеска, так и женска пола довольное число и, приходя ■ день человек по десяти и больши, молились и ставили пред оной образ свещи», а иногда давали по деньге и по копейке[501]. Очевидно, что большинство паломников не

[498] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 4 об. (показание старицы Воскресенского монастыря Маргариты).
[499] Там же. Л. 6. Ср.: РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 21.
[500] РГИА. Ф. 796. Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 399 об., 406, 400.
[501] Там же. Л. 400–400 об.

принадлежало в состоятельным слоям населения столицы. На этом фоне запомнились несколько паломников-дворян — трое детей князя Михаила Владимировича Долгорукова, приезжавшие к иконе молиться перед отправлением на войну и заказавшие всенощную и молебен, а также генеральша Леонтьева, которая в 1736 г. один раз приехала поклониться иконе, но не стала входить в избу, «а молилась стоя у дверей». Было ли ей невместно ходить в избу, неясно, но, во всяком случае, до общения со Степановой она не снизошла — даже ее имя Степанова узнала от сопровождавшего генеральшу дворового[502]. Гораздо чаще, чем сами господа, приходили их служители — например, Авдотья Авдулина, жена дворецкого князя А. И. Трубецкого, которая «приходила молиться»[503].

Совершенно очевидно, что образ Казанской Богоматери в Вознесенском монастыре особо помогал от кликушества. Из сорока трех записанных чудес (они относятся в 1707–1716 гг.) нам известно содержание лишь девяти, зато по крайней мере шесть из них — избавления от кликоты[504]. Еще в одном случае упомянута «порча» (речь идет о княжне Евдокии Семеновне Козловской), но в данном контексте это, конечно, синоним «кликоты». В этом убеждает запись об исцелении княгини Агриппины Борисовны Хованской, болезнь которой в «книге» Барятинской охарактеризована как «порча», в то время как в показаниях священника Стефана Анисимова упоминается, что она была «едва жива в беспамятстве и тосковала»[505]. Показательно, что Барятинская тем самым сохранила в своей «книге» народную таксономию — «порчу» вместо одержимости или бесноватости. Кроме кликушества, икона помогала от ночного хождения (речь идет о трехлетнем ребенке), болезни рук и болезни рук и ног (расслабления).

Показательно, что среди известных нам чудес от иконы в Вознесенском монастыре нет ни одного исцеления от болезни очей — болезни, от которой Казанская и должна была прежде всего помогать, в то время как само паломничество к дому Степановой начинается с исцеления Васильева от такой болезни. Кажется, что иконa в доме Степановой больше ориентирована была на традицию почитания Казанской Богоматери, в то время как в Вознесенском монастыре вступали в действие иные правила. Болезни, от которых здесь прибегали к чудотворному образу — это болезни и немощи знатных монахинь и мирянок. Сама обстановка привилегированного девичьего монастыря, в котором подолгу жили представительницы знати, придала росписи чудес особый характер[506].

Высокий социальный статус паломниц предопределял и возможности, немыслимые в приложении к другим святыням. Например, к той же княгине Агриппине Хованской икону носили на дом, причем духовенство снаряжала та же Барятинская. Княгиня «по отправлении всенощного стала здрава и, с постели встав, оному образу молилась и сказала всенародно, что она от скорби получила здравие, и те де слова они попы и дьячек Сава Федоров да княгиня Настасья Борисова дочь Рамодановская слышали»[507].

Проведенное сравнение показывает, на первый взгляд, что высокий социальный статус «хранителей» или паломников мог будто бы обеспечивать святыне если не признание, то, по крайней мере, сравнительно бесконфликтное существование. Однако не только это было решающим. Кажется, что образ Спаса на Красном Бору, мирно упоминаемый епархиальными документами XVII в., уже тогда пользовался чем-то вроде признания de facto. В отличие от него, икона Казанской Богоматери, принадлежавшая Степановой, была обречена на преследования сверху уже потому, что находилась в частном доме. Кажется, что нигде конфликт между «народным православием» и его синодальной версией не был глубже, нежели в почитании чудотворных икон в это время. Понадобилось прославление чудотворной иконы Ахтырской Богоматери в царствование Елизаветы Петровны, чтобы хотя бы несколько сгладить его остроту.

502 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. № 349. Л. 400 об. На другой день Леонтьева прислала с тем же дворовым два ефимка приклада.

503 Там же. Л. 402.

504 Чудеса распределялись следующим образом: три в 1707 г., два в 1711 г., одно в 1713 г., одно в 1715 г., два в 1716 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 3 об.).

505 Там же. Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 3 об.

506 Так, княгиня Ирина Юрьевна Засекина узнала об иконе от матери — монахини Вознесенского монастыря. Она не только посещала мать, но и живала у нее, а заодно приходила и в церковь и заказывала священникам молебны о здравии (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 4 (показания священника Стефана Анисимова)).

507 Там же.

9. Народная эсхатология

19 сентября 1729 г. в церковь Николая Чудотворца, что у старого Каменного моста в Москве, пришел малый и принес полушку и памятцу, которую и положил на алтарь. Памятца попала в руки к пономарю Семену Михайлову. Он передал ее служившему в тот день священнику верховой церкви Святой Екатерины Гавриилу Федорову. Сам пономарь отправился звонить. Вернувшись, он застал священника с той же памятцей в руках, сказавшего ему, что «написаны в ней некакие бредни, и не помятца»[508]. Слава Богу, что пономарь знал малого в лицо, знал, во всяком случае, что живет он в доме Нарышкина — иначе быть бы ему крайним. Малый оказался Дмитрием Никифоровым, двенадцати лет от роду, пасынком нарышкинского повара. На допросе, состоявшемся 24 сентября в Синодальной канцелярии, он показал, что пришел в тот день в церковь к обедне. Здесь мальчику по знакомству с пономарем давали благовестить. Когда он спустился с колокольни на паперть, «незнамо какой детина, на пример лет в дватцать, подал ему Дмитрею письмо и притом дал полушку и сказал ему, что де то памятца за упокой и велел подать попу, а оной детина где ныне живет и кто таков, того он, Дмитрей, не знает, и в лицо ево признать и сыскать не может»[509].

Легко догадаться, что памятца, так взволновавшая священника и пономаря и давшая ход делу, была подметным письмом. Письмо было необычного содержания: «Богородица Дево, не презни мене грешнаго, требующаго твоея помощи и твоего заступления, на тя бо упова душа моя, и помилуй мя. Поведую благодать Божию всем православным христианом не для возмущения ради истинно есть Божиим творением постре руку свою на воздаяние и даде глас свой вышни при етом великоем императоре Петре Алексеевиче утвердится вера православная во оставлении грех наших, что есть прислан в заточение в монастырь к Троице в Сергию игумену Радонскому чюдотворцу манах и сего манаха Господь Бог нарицает пророком, при етом пророке конец жития Бог показует, Антинхрист есть тридцать лет на земли. Глас бысть сие псалом явился во сне руце в кошни поработаете в скорби есмь. Песнь вторая Святаго Пророка Моисея во втором законе глава 32. На другой странице в верху в половинку написано: Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь»[510].

[508] Показания Гавриила Федорова в Синоде, 20 сентября 1729 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 353. Л. 2 об.

[509] Показания Дмитрия Никифорова в Синоде. 24 сентября 1729 г. // Там же. Л. 3 об.–4.

Это письмо вновь привлекло внимание синодального следствия к судьбе загадочного узника. Бывший старообрядец «рострига Семен», называвший себя Ионой Львовым и, видимо, считавший себя воплощением библейского Ионы, жил какое-то время на Керженце. В 1719 г. он попытался подбросить письмо в Успенском соборе, в котором были следующие слова: «...и отчаяннаго человека Антихристу равна творю, зане несть у него умиленнаго слова и дела, и никогда же словесными узрится сей плачущ, но всегда пляшущ»[511]. Понятно, кого имел в виду Иона — его письмо тотчас доложено было кабинет-секретарю Макарову для передачи Петру. После заключения в Тайной канцелярии Иону сперва отослали в Александроневский монастырь, а потом постригли в Иверском монастыре под именем Иоанна.

За его «продерзости» Лжеиону неоднократно сажали в монастыре за караул. Однажды он наделал из хлеба треугольных и четырехугольных кусочков, которые использовал для предсказания будущего. 29 июня 1723 г. он отдал иеромонаху Мефодию семь таких кусочков, посоветовав «чтоб оные послать ко императорскому Величеству, и ежели де Его Величество покушает, — здрав будет». Говорил Иона и «о благовременстве ныне Господу прияти славу», а о мирской и светской власти толковал так, что «ежели де оная начнет свою бровь возносить на Божий закон и из преданнаго ей предела правды выступать, и таковую де власть Бог смиряет, и гордыне ея той сам удобне сопротивляется».

Вызванный для допроса в Синод, он отказался давать показания и потребовал, чтобы его представили в Сенат. Тем не менее, архиереи распорядились представить его на заседание. Синодальный протокол глухо описывает «лукавые, суемудрые» слова Ионы. Решив, что никакой важности в его речах не заключается, архиереи приговорили бить самозванного пророка плетьми нещадно и сослать в какой-нибудь крепкий монастырь под начал, «а дело все уничтожить и содержать секретно, чтоб никому из того соблазна не

[510] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 353. Л. 2. Ср.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. IX (1729 г.). СПб., 1913. № 353. С. 503–504.

[511] *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1863. Т. II. С. 226–227 (письмо К. А. Нарышкина Макарову, 21 мая 1719 г.), 227–232 («Возглашение в народ»). При аресте у Ионы было конфисковано письмо, адресованное на Керженец, и список старообрядческих наставников (Там же. С. 230, 232).

было»[512]. Таким образом, все его связи с внешним миром должны были бы быть окончательно прерваны — однако, его «сообщники» на воле, одним из которых был податель московской «памятцы», отлично знали о его перемещениях. И в 1730, и в 1731 г. появлялось по новому подметному письму[513]. После этого секретарь Московской конторы Тайной канцелярии допросил самого «ростригу Семена».

«Тетради де намерен был раздовать в народ и расколником для возмущения на государя», — показал Лжеиона. Свою «злобу» по отношению к Петру он объяснил тем, что «по указу его величества от нижегородцкого архиерея Питирима было на роскольников гонение, о чем у него показано в роспросех же ево». «О последнем де времяни сказывал он рострига за архиерейские непотребные дела, о которых показал он в роспросе своем, и чтоб от того они унелись, в мнением своим полагал, что за то Бог не закаснит», — показал он, — «Имя себе переменил и назывался Ионою, мнением своим вменяя себя в пророку Ионе»[514].

Собственно говоря, именно эта часть легенды Лжеионы представляется наиболее малопонятной. Согласно православному преданию, пророки Илия и Енох должны оповестить о приходе Антихриста и погибнуть от его рук (иногда к ним прибавляют еще Иоанна Богослова). Никакой особой роли Пророку Ионе не отводится в этой связи ни в апокрифических текстах, ни в духовных стихах[515]. Во всяком случае, резонанс деятельности Лжеионы показывает, что его самозванство не было плодом досужей индивидуальной религиозной фантазии. Его смысл, ускользающий при чтении следственного дела, должен был быть хорошо понятен для современников.

Новое следствие оказалось особенно масштабным. Не только все монахи, но и все служители двух монастырей, в которых некоторое время находился Лжеиона, были привлечены к следствию и должны были дать образцы своих почерков, чтобы их можно было сравнить с почерком Лжеионы. Сам Лжеиона «з дву розысков сказал, хто де оные писма писал и подкидывал, и для чего имя ево упоминалось, о том он не знает». В том же году он был казнен[516].

512 ПСПР. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727. СПб., 1881. № 1689. С. 224–226 (20 ноября 1725 г.).
513 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 313. Л. 3.
514 Допрос ростриги Семена, 19 октября 1731 г. // РГАДА. Ф. 349 (Московская контора Тайной канцелярии). № 45. Л. 11–11 об.
515 *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.
516 РГАДА. Ф. 7. № 313. Л. 3.

Однако уже на следующий год письма были подкинуты снова, с невиданной ранее дерзостью. Первое из них поднял 12 мая 1732 г. в церкви Николая Гостунского в Кремле караульный солдат Аристов. После обедни Аристов нашел у северных дверей «свернутую неболщую бумагу» и, будучи, вероятно, неграмотным, понес ее дьячку, приняв ее за какой-то церковный документ. Дьячок со священником вернули ему письмо, после чего оно отправилось к караульному офицеру. Второе письмо подброшено было 2 июля в Успенском соборе. Сделано это было с необычной дерзостью — первый раз свидетель видел сообщника Лжеионы. «Незнамо какова чину человек в сером кафтане» поднял с пола бумажку и подал дворовому Василию Плещееву, спросив: «Не ты ли оное писмо выронил?»

Взглянув на письмо, Плещеев принял его за молитву и положил в карман. Вечером, молясь перед сном, он вспомнил о молитве и решил прочитать ее, и тут обнаружил, с чем имеет дело. Плещеев вынужден был признать, что «вышеписанного человека в лицо признать не может, и где ево сыскать не знает»[517]. Можно сказать, что Тайная канцелярия, раскрывшая множество лжезаговоров, оказалась не в состоянии напасть на след группы, поддерживавшей связь с Лжеионой и распространявших сведения о нем.

В истории Лжеионы принципиально не его связь со старообрядцами (показательно, что он действовал в православном окружении), а тот предельно «современный» способ оповещения общественности о своих эсхатологических ожиданиях, который был избран им и его приверженцами. Подметные письма были мощным орудием политической борьбы, к которому в конце XVII в. часто прибегали даже власть имущие (как это было, например, в случае с изветным письмом о князьях Хованских). Для наблюдательных иностранцев была очевидна аналогия с памфлетами, причем причину появления подметных писем они видели в отсутствии вольной печати. Петровское и аннинское правительство заняло двойственную позицию по отношению к изветным письмам — их полагалось сдавать властям, которые будто бы сжигали их, не читая. На самом деле, сжигался, конечно же, похожий сверток бумаги — анонимной информацией подметных писем пренебрегать не приходилось. Точно такова же была судьба последних писем о Лжеионе — их велено было сохранить, а вместо них «ненадобную писаную бумагу при публике зжечь»[518]. В этом смысле, подметные письма были дейст-

517 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 313. Л. 1–2 об.
518 Там же.

венным средством — высказанное в них бывало услышано наверху, причем правительству удавалось в лучшем случае скрыть их содержание, но не факт их появления.

Уже в 1707 г. митрополиту Иову пришлось опровергать подметное письмо о рождении Антихриста, вызвавшее панику в Великом Новгороде[519]. Таким образом, с начала XVIII в. подметные письма прибавились к таким традиционным способам передачи эсхатологической информации, как апокрифический текст или его устный пересказ. В этом смысле любопытно сравнение с Западом, где главным средством распространения эсхатологических взглядов стала проповедь, церковные мистерии и гравюра[520]. Если проповедь приходится просто сбросить со счетов, то почти то же самое приходится сказать о театре — церковные драмы сохранялись на Украине, в то время как в России решающий удар по остаткам «действ» был нанесен патриархом Никоном[521]. Зато роль гравюры абсолютно аналогична — к числу популярных гравированных книг относится «Апокалипсис» Прокопия. В 1696 г. появляется первая русская Библия для бедных, гравированная Василием Кореном — примечательно, что в нее войдут Бытие и Апокалипсис. Характерен пример Григория Талицкого, который «о том же последнем времени и об Антихристе вырезал две доски, а на тех досках хотел печатать листы», то есть хотел издать цельногравированные листовки, чтобы раздавать их в народ «безденежно»[522].

Наряду с ними, в XVII–XVIII вв. появляется новый письменный жанр, примыкающий к апокрифу, но отличающийся от него предельно «осовремененной», медиатизированной формой — эсхатологическая газета. Первое упоминание о подобной газете мы находим в деле Афанасия Науменка. При обыске у стрельца Григо-

519 *Чистович И. А.* Новгородский митрополит Иов. Жизнь его и переписка с разными лицами. С. 81 (письмо к старорусскому архимандриту Серапиону); *Иов.* Ответ краткий на подметное писмо о рождении сими времены Антихриста. М., 1707. Ср.пример подьячего Лариона Докукина, воспользовавшегося в 1715 г. подметным письмом для распространения своих религиозных взглядов (*Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. Т. [I]. С. 161).

520 *Delumeau Jean.* La Peur en Occident (XIVe — XVIIIe siècles). Une cité assiegée. Paris, 1978. P. 208–211.

521 *Нейман Ц.* Суд божий над душой грешника, южнорусская религиозная драма конца XVII ст. // Киевская старина. Т. IX. 1884. Июнь. С. 306–314. Ср. положительный отзыв Посошкова об отмене Никоном действа, бывавшего в Успенском соборе в навечерие Рождества Христова: *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Ч. I. С. 33.

522 *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. [I]. С. 61.

рия Казанца найдено было письмо о втором пришествии, по форме похожее на «куранты». Хранилось оно вместе со «Сном Богородицы», привезенным с богомолья в Соловки. В письме сообщалось: «Из города из Наполи пишет, что в великой Калабреи новой пророк являлся и сказывался, что Мисеев сын, а по русски Христов сын, Калабреиская земля ему далась все, и пошел на великия горя со многими тысящами и с полным воинским оружьем и о том де стала в Калабреиском королевстве великая страсть».

О своей реакции Казанец сдержанно сообщил следствию, что «прочетчи то письмо, подивился»[523].

Следующая эсхатологическая газета обнаруживается только через век. «Газета» послужила поводом к целому делу, обнаруженному Н. Н. Покровским[524]. Первый ее список был обнаружен у посадского человека из Воронежа. Следы привели в стоявший здесь Владимирский драгунский полк, куда газета попала из Переяславля и где была несколько раз переписана в полковой канцелярии. Другой кружок читателей газеты, к которому, среди прочих, принадлежал писарь генеральной коммерции Петр Чаадаев, выявлен был в Харькове.

В «газете», присланной «из Волошских краев» в Краков, сообщается о том, что появились два «зело старых» мужа, подобных Илии и Еноху и призвали к общему покаянию. Двое иезуитов, пытавшихся поговорить с пророками на разных языках, смогли узнать только, что они пришли из града Саббы возвестить о пророчествах. Пророчества заключались в следующем: в 1731 г. начнется «великая война», а в 1732 случится солнечное знамение. В 1733 г. падет Константинополь, а в 1734 г. Евангелие будет проповедано во всем мире. В 1735 (или 1736 г.) погибнет четвертая часть света (Африка), а в 1737 (или 1738 г.) явится Антихрист. «В 1739 году Господь наш Иисус Христос приидет судить живых и мертвых. Аминь»[525]. Примечательно, что переводной характер газеты, написанной, по мнению Н. Н. Покровского, «смешанным русско-украинским язы-

523 Казанец показал, что получил письмо от разрядного подьячего Федора Семенова. Будучи привлечен к следствию, Семенов показал, что давал Казанцу по его просьбе «драную бумагу на заряды», и что будто бы на этой бумаге могли быть «вести изо Пскова». Несмотря на явную неудовлетворительность этого объяснения, оно было принято (*Зерцалов А. Н.* К материалам о ворожбе в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну. М., 1895. С. 30, 32).

524 *Покровский Н. Н.* Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. С. 290–297. Здесь же публикация по двум спискам (С. 296–297).

525 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 309. Л. 28 об.–29.

ком» с многочисленными полонизмами» (сами читатели называли ее «малороссийской» ■ «польской»), нисколько не смутил читателей[526]. К этому можно прибавить, что читателей не оттолкнула, не вызвав при этом ■ какого-либо интереса одна из главных тем «газеты» — пророчества исполнятся только тогда, когда Евангелие будет проповедовано во всем мире. Эта тема, вызвавшая на Западе всплеск эсхатологических ожиданий во время Великих географических открытий[527], кажется, оставалась вполне чуждой для русского читателя.

Ко времени воронежско-харьковского следствия информация, содержащаяся ■ газете, устарела настолько, что само по себе ее распространение можно рассматривать как забаву. Изученные нами три дела, относящиеся ■ 1730-м гг., свидетельствуют о том, что ее переписывание началось гораздо раньше, когда еще не было ясно, что ее пророчествам не суждено было сбыться.

Первое свидетельство о чтении «газеты» мы находим ■ деле священника Саввы Дугина. Оригинальный мыслитель, автор любопытной книги о русской церкви ■ обществе, вполне сопоставимой с трудом Ивана Посошкова, Дугин настолько незауряден, что менее всего поддается какой-либо типизации. Трудно просто определить его как «представителя духовенства». Наверное, проще всего было бы сблизить его с другими противниками петровской «реформы благочестия» — Дугин называл Синод «хищным волком» и мечтал о восстановлении патриаршества. Здесь «газета» нашла благоприятную почву — ■ своих апокалиптических видениях Дугин видел императрицу Анну Иоанновну в виде жены, облеченной в солнце, вместе со зверем, знаменовавшим «время Антихриста», которому суждено было прийти еще в ее царствование[528].

«Газету» Дугин видел в 1730 г. у секретаря, канцеляриста и подрядчика на Липских заводах в Воронежской губернии. Специальное расследование, проведенное на заводах, показало, что «приличные ■ тому люди... оные авизии... списывали и читали, взяв у других людей, у них же де у некоторых с такого листа ■ копии имелись, которые де, незнамо каким случаем, утратились, и те

---

526 *Покровский Н. Н.* Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. С. 295.

527 *Delumeau Jean.* La Peur en Occident (XIVe — XVIIIe siècles). Une cité assiegée. Paris, 1978. P. 205.

528 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 309. Л. 30–30 об., 172. О Савве Дугине см.: *Черникова Т. В.* Политические процессы 30-х гг. XVIII в. в России. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 1989; *она же.* Государево слово ■ дело во времена Анны Иоанновны // История СССР. 1989. № 5. С. 161.

де копии для прочтения брали у них и протчие, а иные де слышали о том в разговорах». К числу последних относился еще один не названный по имени канцелярист, признавший, что слышал об «авизии» «в разговорех». Следствие показало, что газета попала сюда из Харькова, где тоже было проведено расследование, выявившее еще два списка, принадлежавших полковнику Веревкину ■ прапорщику Патрекееву[529].

Второе упоминание о «газете» находим ■ доносе крестьянина Фомы Панкратьева на Сергея Михайлова и других олонецких старообрядцев[530]. Согласно Фоме Панкратьеву, «записной или потаенный» раскольник Семен Макарьев, у которого он был в доме «для шитья платья», ■ ту пору будто бы «читывал незнаемо какую скорописную тетрать и ему Понкратьеву давал читать, которую де он ■ читал, и ■ той де тетрате написано, что будто ■ некоем Малтиском граде ходили два некия белыя старики, называлися де пророками Ильею ■ Енохом, и будто сказывали о кончине века, ■ счисляли время и о протчем, а о чем имянно, сказать не упомнит...»[531]. Представленный перед следствием, крестьянин Семен Макарьев поспешил заявить, что ни записным, ни потаенным раскольником не является, ■ что он будто бы уже десять лет как обратился к церкви. Тетрадь, которую он на самом деле читал ■ давал почитать доносчику, он якобы получил от священника Благовещенской церкви ■ Шуйском погосте Марка Тимофеева, который умер три года тому назад, так что проверить эту ссылку не было никакой возможности[532]. Не была ли сделана эта ссылка на священника просто для отвода глаз, поскольку текст «газеты» слишком хорошо вписывался в старообрядческий круг чтения?

---

529 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 309. Л. 28 об.–30.

530 На интересный подбор литературы в деле Сергея Михайлова обратила внимание только О. Д. Журавель. Исследовательница отметила, что Михайлов читал тетради об Антихристе и «Двенадцать снов Мамера» (другое название этого произведения «Сказание о двенадцати снах Шахаиши»). Последнее произведение привлекало старообрядцев благодаря своей эсхатологической тематике (*Журавель О. Д.* Сведения о древнерусской литературе в материалах судебно-следственных дел ■ волшебстве (XVII–XVIII вв.) // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 32–33). Таким образом, «газета» функционировала ■ среде, где читались и переводные, и оригинальные эсхатологические сочинения.

531 Показания Фомы Панкратьева ■ Тайной канцелярии, 30 января 1737 г. // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 561. Л. 17–17 об. Сама по себе замена Саббы на Мальтийский град, не подтверждающаяся известными нам списками «газеты», равным образом могла возникнуть и в ходе ее устного пересказа.

532 Показания Семена Макарьева ■ Тайной канцелярии // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 561. Л. 35 об.

Третье упоминание о «газете» особенно любопытно, потому что, на первый взгляд, оно относится к чисто старообрядческой среде. Крестьянин Акинфий Сычов списал «газету» в селе Морша Тамбовского уезда «на торгу у мужика, а какова чину и где сыскать, не знает»[533]. Оставшийся после смерти своих родителей сиротой, Сычов, переходя со двора на двор, кормился работой в своем селе, потом «хаживал на стругах в работниках в Москву и на Низ». Научившись грамоте у священника, он купил «Апокалипсис», читал его у себя ■ селе и на стругах «один, тайно, и читая оной Апокалепсис, впал ■ раскол»[534].

Таким образом, Сычов буквально «дочитался» до старообрядчества — беспримерно жестокое следствие не смогло добиться сведений о каких бы то ни было учителях. Кажется, учителей ■ не было — место их заменили книги, на основании которых Сычов создал свою причудливую интерпретацию православной эсхатологии. Апокалиптическим зверем он считал Петра, ■ в числе десять он видел Верховный тайный совет («..а на рогах венец десять, то есть десять царей же, которые по кончине втораго императора хотели царствовать, и присяга им была, и царства не приняли, а кто имянно, того он не знает...»). Великой блудницей он просто считал Анну Иоанновну, а Вавилоном — Петербург[535]. Только смерть под следствием спасла Сычова от мучительной казни.

Так, сам медиатизированный характер эсхатологической газеты определял легкость, с которой она перешагивала конфессиональные границы. В этом смысле «эсхатологическая газета» (в той же мере, что ■ подметное письмо) является предшественницей «богородичных писем» XX в.[536]

Сам факт того, что текст читался вчерашним старообрядцем, присоединившимся к православию, или бывшим православным, склонившимся к старообрядчеству, указывает на особую роль этой зыбкой переходной зоны, разграничивавшей две конфессии. Примечательно, что наиболее важные эсхатологические импульсы как раз рождались на этой грани. Так, отождествление Петра и Антихриста, впервые сделанное православным Григорием Талицким, переходит впоследствии ■ старообрядческую эсхатологию[537]. То же самое следует сказать и о вспышке эсхатологических страхов в Великом Новгороде ■ 1707 г. — в источниках мы не находим указаний на то, что паника возникла среди старообрядцев или православных. Похоже, что сама обстановка в городе, доля старообрядцев в населении которого была очень высока, способствовала вспышке. Здесь мы видим интересное подтверждение известного тезиса о том, что наиболее плодотворными ■ эсхатологическом смысле являются те ситуации, когда одно сообщество оказывается «лицом к лицу с другим, враждебным сообществом» (например, католики и протестанты)[538]. Таким образом, в развитии народной эсхатологии важным было не только само старообрядчество, а сам факт его существования, конфронтации с ним.

Во-вторых, показательно, что ■ столь популярной «газете» сам Антихрист занимает столь второстепенной место. Его образ оказывается совершенно заслоненным седовласыми старцами, похожими на библейских пророков. Точно то же характерно для дела Лжеионы — его религиозная программа (неприятие петровской церковной реформы, протест против подавления старообрядчества) приобретает звучание только тогда, когда ее создатель присваивает себе особый статус — «пророка». ■ этом смысле целесообразно сопоставить воедино «пророков», подобных Лжеионе, и представителей политического самозванчества.

Только Т. Б. Щепанская впервые поставила ■ один ряд самозванцев, выдававших себя за Петра III, хлыстовских лжехристов и странствующих проповедников, проповедовавших побег в Беловодье. «Смысл статуса, в котором здесь является странник — символическая идентификация странника с высшим началом: царем, Богом, о. Иоанном Кронштатдским..., — пишет исследовательница. — Степень идентификации могла быть разной: странник объявлял себя либо самим Богом (царем и т. д.), либо его посланником, пророком... Я бы объединила все эти разновидности самозванцев и посланников высших сил под общим именем пророков...» Сущность такой идентификации Т. Б. Щепанская видит в том, что только пророк, подобный Игнату Некрасову у старообрядцев, может стать «источником новых норм для сообщества».

---

[533] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 359. Л. 1 об. См. сам список «газеты»: Л. 12–14 об.
[534] Там же. Л. 21 об.–22.
[535] Там же. Л. 2, 3.
[536] *Панченко А. А.* «Магическое письмо»: к изучению религиозного фольклора // Канун, альманах под общей ред. Д. С. Лихачева. Вып. 4. Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 175–216.

[537] *Смирнов П. С.* Споры ■ разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909. С. 149. Опровержение эсхатологических взглядов Талицкого см.: Стефан Яворский. Знамения пришествия Антихристова и кончины века, от писаний божественных явленна. М., 1703.
[538] *Delumeau Jean.* La Peur en Occident (XIVe — XVIIIe siècles). Une cité assiegée. P. 221–222.

Механизм этой идентификации исследовательница видит в двух ролях, которые может играть странник (паломник) в деревне, — он может быть принят как знахарь или как пророк. ■ первом случае он берет на себя восстановление нарушенного равновесия (например, лечение болезни). Во втором восстановить прежний баланс невозможно — для разрешения конфликта необходимо изменить нормы: «Явление пророков — сигнал прекращения попыток адаптации: материальная сфера сворачивается, ресурсы вкладываются ■ основном ■ содержание самой кризисной сети, общество приходит ■ подвижное состояние, группы населения покидают эту территорию»[539].

Все это полностью подходит и к появлению Илии ■ Еноха — их главная задача — призвать ■ покаянию ввиду приближающегося судного дня. Не случайно, что появление первых «пророков» относится уже ■ капитоновщине — движению, в равной мере предшествующему ■ старообрядчеству, ■ хлыстовству (как не случайно и то, что появились они еще при жизни поколения, в сознательном виде заставшего Смуту ■ первых самозванцев). Еще старцы Вавила и Леонид, два видных «капитона» — выдавали себя за Илию и Еноха: «мы де обличаем предотечеву ■ антихристову прелесть... — говорили они, — «и сказывают они всем людем всемирную кончину ■

[539] *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства). С. 142, 143, 149. Интересно, что никто из авторов обширной литературы о «политическом» самозванчестве не обратил внимание на наиболее очевидную параллель к нему — хлыстовское религиозное самозванство. ■ своей недавней работе С. Ингерфлом перечисляет такие родственные самозванству явления, как ложные указы или объявление ложными настоящих указов, наконец, появление ложных придворных, подобных Белобородову или ложных ревизоров, но ни словом не обмолвился ■ хлыстовстве (*Ingerflom Claudio Sergio*. Les représentations collectives du pouvoir et l'«imposture» dans la Russie des XVIIe — XXe siècles // La royauté sacrée dans le monde chrétien (Colloque de Royaumont, mars 1989). Paris, 1992. P. 158–159). Кажется, что это связано с тем, что проблема самозванства достаточно долго рассматривалась в рамках своего рода театра одного актера, «игры ■ царя», причем те, кто поддерживали самозванца, описывались в категориях «наивности» или «соучастия». Кажется, что не меньшую роль играет имевшийся в народной эсхатологии образ скрытого ■ людской толпе пророка, который в известный час возвестит ■ себе (в общем, в рамках этого стереотипа работали и Лжсиона, и Лжеилия). Со временем это представление было импортировано из эсхатологии в область политики, обеспечив тыл представлениям о скрывшемся царевиче или покинувшем Петербург императоре. Если это так, то следует предположить существование достаточно серьезных и массивных препятствий для развития подобных представлений на Западе — иерархичность, статусность королевской власти должна не позволять «настоящему» монарху скрываться в толпе.

нынешнем году»[540]. Привлекая к себе карательные действия властей, самозванные Илия и Енох тем самым заставляли их сыграть роль Антихриста, а себя обрекали на мучительную смерть. Религиозное самозванство оборачивалось вполне реальным мученичеством. О каких-то толках ■ пришествии пророков свидетельствует Иван Посошков, следующим образом обращающийся к своим современникам-старообрядцам: «Аз не вем, откуды вы сие взясте, яко сказуете кончину дней уже многая лета, такожде ■ антихристово пришествие из давных же лет сказуете, яко уже пришел бе, и лице ему являете, и бредите, якобы уже он пришел; Илию пророка со Енохом сказуете пришедша яже»[541]. Один раз старообрядческий Лжеилия предстанет перед судом[542].

Однако с начала XVIII в. Лжеилии ■ Лжеенохи вынуждены были отступить на второй план. Рядом с ними развернулось религиозное самозванство, имевшее гораздо больший размах, отчетливую эсхатологическую направленность и воспринимавшееся властями как отвратительное кощунство. Речь идет, конечно же, о хлыстовских лжехристах.

Кажется, что внимание исследователей чаще привлекало то, что частные лица осмеливались отождествить себя с Христом[543], нежели то, что само появление лжехристов могло восприниматься лишь ■ рамках второго пришествия. Реальными создателями секты стали современники Петра, лжехристы Иван Тимофеевич Суслов и Прокопий Данилов Лупкин (последнего окружали лжеапостолы). Кажется, что по отношению к центральному образу секты — лжехристу — остальные самозванцы играли дополнительную роль (то есть первична была не материализация всех божественных сил на земле). Так, Лжесаваоф Данила Филиппович, «вознесшийся» в 1700 г., представляется полулегендарной фигурой, задним числом достроенной в хлыстовской мифологии в качестве предшественника

[540] Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа тайных дел о раскольниках 1665–1667 гг. № 2. С. 52; № 14. С. 64; № 15. С. 66; № 17. С. 68–70; № 22. С. 81; № 28. С. 85.

[541] *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Ч. I. С. 45.

[542] *Покровский Н. Н.* Сибирский Илья-пророк перед военным судом просвещенного абсолютизма. С. 133–137.

[543] Помимо примеров, приведенных И. Добротворским, укажем также на лжехриста, действовавшего в 80-х — начале 90-х гг. VIII в., ■ котором сообщает Григорий Турский (*Добротворский И.* Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. С. 25 и сл.; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 111–128.

Суслова и Лупкина. То же самое можно сказать и о хлыстовских лжебогородицах — первоначально они представляли лишь тень руководителей секты. Единственная значительная хлыстовка этого периода — Настасья Карповна Зима — считалась «святой мученицей», то есть была гораздо ниже их. Только с 1730-х гг. «лжебогородицы» начинают играть решающую роль в «кораблях» и завоевывают то ведущее место в секте, которое так поражало наблюдателей рубежа веков. Череда их начинается с монахини Ивановского монастыря Марфы Павловой[544]. Очевидно, что эта перемена связана была с каким-то важным перераспределением власти внутри кораблей. Таким образом, хлыстовство еще ждет своего исследования с гендерной точки зрения.

Появление хлыстовского религиозного самозванства, заслонившее «Илий и Енохов», имело не только эсхатологическую подоснову. Здесь сказывался определенный дефицит, связанный с прекращением канонизации. Выше уже было отмечено, какое влияние имело прекращение канонизации на «народное почитание» мощей. Однако, с другой стороны, прекращение канонизации привело к тому, что надежды увидеть праведника-современника прославленным церковью, было поставлено под сомнение. «Народному православию» нужен был «живой святой» — подвижник, сакральный статус которого не ставился бы под сомнение церковью (более того, относительно которого было бы ясно, что рано или поздно он будет принят церковью). В этих условиях украинское ученое монашество, всячески поощряемое Петром, оказывалось все дальше и дальше от церковного народа. Все это заставляло верующих видеть образцы подвижничества не в монашеской среде, а среди юродивых, продолжавших в XVIII в. свое удивительное подвижничество.

[544] *Кутепов К. В.* Секты хлыстов и скопцов. С. 59, 77.

10. Юродивые

30 июля 1733 г. внимание причетников Успенского собора Московского Кремля привлек к себе необычный человек. На голове у него был железный колпак, волосы в колтунах, в руке — деревянная клюка. Впоследствии, при осмотре, явилось, что на его теле были закованы железные вериги[545]. Очевидно было, что богомолец подражал знаменитому московскому юродивому — Блаженному Иоанну Московскому, «нарицаемому Большой Колпак и Водоносец».

Благодаря своим атрибутам юродивый был заметен не только среди молящихся в соборе, но и в городской толпе. В этом смысле он был как бы «странником» по преимуществу: его внешний вид выдавал в нем постороннего, чужого — не только в деревне или в монастыре, где все знали друг друга в лицо, но и в сравнительно анонимной городской среде. В этом смысле юродивый терпит сравнение с «ряженым» в традиционной народной культуре — сам его внешний вид готовит зрителя к его роли. Даже немотствующий, юродивый формирует своим внешним видом определенное послание.

Представленный в Московскую синодальную канцелярию, юродивый назвался Петром Сергеевым, крестьянином деревни Дешевиха Утомской волости Вологодского уезда, принадлежавшей помещице Вере Ивановне Писаревой. Подробные автобиографические показания, данные Сергеевым, сами по себе исключительны — о многих других юродивых у нас вообще нет даже самых лаконичных автобиографических свидетельств. Они позволяют судить не только о возрасте и социальном происхождении юродивого, но и о его взаимоотношениях с окружающими.

По его собственному признанию, Петру Сергееву шел семьдесят третий год, таким образом, он должен был бы родиться где-то около 1670 г. Сын крестьян Сергея Титова и Матрены Прокофьевой, Сергеев начал свою жизнь «на крестьянском жеребью», как и многие другие юродивые — например, «волосенишник» Иван Новиков, сын стадного конюха дворцовой волости Гавриловская слобода в Суздале, Иван (он же Парамон) Нагой, крестьянин деревни Неумойной, принадлежавшей Лукьяну Сытину, или Даныд Константинов, крестьянин князя Я. А. Голицына. Нам известен только

[545] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 263. Л. 1.

один юродивый монах и, что показательно, ни одного юродивого-дворянина[546]. Не менее характерно и то, что в отличие от юродивых XVII в., например, Афанасия-Авраамия, большинство юродивых XVIII в. не только были далеки от литературных занятий, но и просто не умели писать и читать. Юродство целиком «опускается» в область бесписьменной культуры.

Возвращаясь к автобиографии Сергеева, следует сказать, что он был женат на крестьянской дочери Устинье Агапитовой, «с которою жил лет з дватцать». Если учесть, что Устинья умерла в той же самой Дешевихе «тому будет лет с семнатцать» (1716 г.), то вряд ли можно допустить, что Сергеев женился тридцати восьми лет — брачный возраст, почти невозможный для русской деревни. Скорее, он честно отнял от общего срока, прожитого в браке, годы, проведенные им в скитаниях по монастырям. Последнее облегчалось тем, что у Петра и Устиньи не было детей[547].

Жизнеописание Петра Сергеева предельно независимо от эпохи, в которой он жил. В нем, прежде всего, никак не отразились важнейшие исторические события петровского царствования. Только меры, связанные с «Духовным регламентом», и податная реформа оказались как-то отражены. От подушной подати не спасало и скитальчество — «а подаваемую де ему от христолюбцов милостыню он принимал, которую он, збирая, платил за себя погодно подушныя деньги помянутой деревни старосте»[548]. Сергеев как бы жил в двух мирах — крестьянской традиции и христианского универсума, впитанного им через восприятие церковных чтений со слуха. Дело в том, что не сумевший подписать своих показаний юродивый был неграмотным.

Весь остальной рассказ Сергеева легко может быть формализован по нескольким пунктам. Это монастыри и пустыни, отношение к старообрядчеству, благотворители, разрыв со своей социальной средой, конфликт с церковью и государством. В большей или меньшей мере все это характерно и для других юродивых — с одной только разницей, что информация о Сергееве обычно полнее и носит автобиографический характер.

---

[546] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 379; ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 477. С. 130–131; РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 370. Ч. 4. Л. 108. См. подробнее: *Лавров А. С.* Юродство и «регулярное государство» (конец XVII — первая половина XVIII вв.) // Труды Отдела древнерусской литературы (в печати).

[547] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 263. Л. 1.

[548] Там же. Л. 1а об.

Монастырский опыт сближает Сергеева с другими юродивыми. Уже почти все юродивые, пойманные при патриархе Адриане, скитались по монастырям. Так, Иван Калинин жил в Троице и на Кирилловском подворье. Особой притягательностью обладала Флорищева пустынь — Иван Нагой там жил, и Иван Михайлов собирался постричься[549]. Сам Петр Сергеев свои паломничества начал около 1713 года: «И назад тому лет з дватцать, а подлинно сказать не упомнит, из той деревни вышед, бродил без пашпорта во Псков по обещанию своему в тамошнии пещеры помолитца, и жил тамо в разных монастырях з год, и оттоле паки пришел в тое ж деревню и жил в доме своем года з два...»[550].

Невозможность остановиться в одном из монастырей вызвана была, конечно, не страстью к бродяжничеству. Петровское законодательство не оставляло и лазейки для тех, кто, подобно Сергееву, был немолод, неграмотен, и, вдобавок, принадлежал к крестьянскому большинству населения страны. Добавление к «Духовному регламенту» запрещало как пострижение владельческих крестьян без отпускной от помещика, так и пострижение неграмотных. Исключения допускались только по высочайшему указу и по синодальному определению — непонятно, правда, как неграмотный мог добиться последнего[551]. Таким образом, для большинства населения страны путь монашеского подвига был просто закрыт. Тем самым, рассматривая юродивых или старообрядческих пустынников[552], мы должны иметь в виду, наряду с определенным свободным религиозным самоопределением, и давление со стороны основной религиозной культуры, вытеснявшее людей в альтернативные.

Не случайно, что в поисках места, «где бы ему и чрез кого удобное место ко спасению сыскать», Сергеев стал искать не монастырь, а пустынь. Гораздо меньше контролируемые церковными властями, нежели монастыри, пустыни были в это время чем-то вроде очагов сопротивления конфессионализации — очевидно, многие из них просто были на поверку убежищами старообрядцев. Не случайно то же самое дополнение к «Духовному регламенту» запретит создание пустыней[553]. Именно на пустынь указали Сергееву

---

[549] Там же. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 739. Л. 4,5,10.

[550] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 263. Л. 1–1 об.

[551] ПСПР. Т. II. 1722. СПб., 1872. № 596. С. 248.

[552] См. крайне важную работу Н. Н. Покровского: *Покровский Н. Н.* Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XIX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 19–49.

[553] ПСПР. Т. II. 1722. СПб., 1872. № 596. С. 252–253.

домочадцы подьячего Вологодской губернской канцелярии Дмитрия Сойкина, у которого он остановился в Вологде. Это была Введенская пустынь — келья за Горицким монастырем, в которой обитал «трудник» — мирянин, подвизающийся в монашеских трудах.

Сергеев «постучался [в келью], ис которой вышед человек, которому он Петр о себе сказался, и хочет потрудится с ним, и он ему сказал, что де хороше ты сдумал, трудись со мною вместе».

Пустынник оказался калужанином Петром Нефедьевым. Вместе с Нефедьевым Сергеев жил «толко недель з дватцать, а потом он Петр, перезван посацким человеком Иваном Смуровым в Галахтионову пустыню что на Вологде ж, где он Петр Нефедев и пострижен, которому было наречено имя Павлом, и пожил несколко времяни в той пустыне, умре, а он де Петр Сергеев по отбытии и ево Петра Нефедьева остался в той Веденской кельи, и был в той кельи по отбытие в Москву»[554].

По вопросу о своем отношении к старообрядчеству Сергеев торжественно заявил: «...а расколу де он Петр за собой никакова не имел и ныне не имеет, и крестится трехперстным а не двуперстным сложением, раскольников и их лжеучителей как и пред сего, так и ныне никого нигде не знает...»[555].

Однако, это была только трафаретная формула, подсказанная снимавшими показания. В рассказе о приходе Сергеева во Введенскую пустыню есть одно обстоятельство, странным образом не привлекшее внимания следствия. Перед тем, как заговорить с Нефедьевым, Сергеев сотворил у кельи молитву: «Господи Иисусе Христе сыне Божий помилуй нас»[556]. Это была старая редакция — новая редакция звучала «Господи Иисусе Христе Боже наш помилуй нас». В качестве исключения, Иисусову молитву разрешалось произносить и по-старому, но лишь наедине. Значит ли это, что Сергеев был старообрядцем? Если это так, то видимая наивность его показаний должна быть серьезно скорректирована — приходится признать, что он довольно умело представил свою биографию. Или, возможно, он принадлежал к большой группе тех, кто колебался между церковью и старообрядчеством? Или келья Нефедьева имела такую славу, что обращаясь туда, надо было намекнуть на свое староверие? Имеющийся в нашем распоряжении источник не позволяет дать ответ на эти вопросы.

554 РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 263. Л. 1 об.
555 Там же. Л. 2
556 Там же. Л. 1 об.

Вопрос об отношении к старообрядчеству — вообще один из главных для юродивых петровского времени. Если мы примем концепцию, согласно которой старообрядчество является прямым наследником древнерусского «народного православия», то придется признать, что юродство должно было бы скорее сохраниться, как реликт, в старообрядческой среде, нежели в православной, где против него объединились церковь и государство. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют как за, так и против подобного генерализующего подхода. Действительно, среди деятелей первого поколения старообрядчества были видные юродивые — Федор, Афанасий (Авраамий) и Киприан. Их казнь была резким переломом в отношении властей к юродству. Свои юродивые были на Выгу (Ермолай Амосов и Тит из Олонца). Юродивый-старообрядец Василий Пчелка был арестован в 1718 г., бежал, затем снова был схвачен. Последнее упоминание о юродивом-старообрядце за описываемый период относится к 1739 г. — это был «притворный юродец и записной раскольник», бегавший по Ямской слободе и ускользнувший от преследования[557].

Однако православных юродивых было не меньше. Так, из пойманных по указу патриарха Адриана юродивых ни один не был старообрядцем. Трудно судить и о том, что именно имелось в виду официальными актами, когда они упоминают о раскольничестве. Было ли это знаком принадлежности к старообрядчеству или просто характеристикой степени уклонения от официального благочестия? Этот вопрос тоже остается риторическим, потому что юродивые-старообрядцы в XVIII в. гораздо реже попадали в руки властей, нежели юродивые-православные, а по тем скудным данным, по которым велся розыск, вообще что-либо понять трудно (как, например, в случае с непойманным юродивым ямщиком). Создается впечатление, что социальная среда вокруг юродивых-старообрядцев была гораздо плотнее и не допускала их «сдачи» властям.

Если юродивый-старообрядец в идеальных условиях мог рассчитывать на поддержку общины, то юродивый-православный всецело зависел от своих благотворителей. Нельзя упускать из виду, что все атрибуты юродства стоили, наверное, не дешевле, чем комплект земледельческого инвентаря. Так, выдававший себя за юродивого Филипп Иванов должен был заплатить четыре гривны твер-

557 *Филипов Иван.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 296–298, 324–345; *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. Т. II. С. 193, 199–200; РГИА. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 1. № 1701. Л. 5.

скому кузнецу, сделавшему ему железные вериги, и столько же — калужскому кузнецу Ивану, сковавшему ему железный посох[558]. Согласно Сергееву, «...а прекормление де имел он Петр от вологоцкаго купецкаго человека Ивана Афанасьева сына Колесова..., ■ имеющияся на нем Петре вериги, тому будет лет с пятнатцать, куплены ему вдовою вологоцкаго посацкого человека Яковлевою женою Федорою Семеновою, которая ■ ныне в живых имеется, и живет ■ показанном Введенском приходе у старицы, а у какой старицы, и котораго монастыря, о том не объявила, ■ по взятии тех вериг он, Петр, с теми веригами ходил к кузнецу Егору Кротову для заклепания в дом ево, которой заклепал те вериги весма крепко, ходил в них с полгодичное время, и не мог того понести, паки пришел к нему ж Егору Кротову, дабы посвободнее оные зделал, что он ■ учинил, а колпак де железной зделал ему, Петру, вологоцкой купецкой человек Иван Васильев сын Сурин из своего кошту, назад тому будет лет с пять, а клюку де, сложась, вологоцкие ж кузнецы зделали ему нынешним летом. А вышеозначенное все он на себе носил ради утруждения плоти своей, надеяся тем спасти душу свою, а не ради какого лицемерия...., ■ клюшку де двойную деревянную дал ему будучи еще на Вологде нынешним летом нищей, а как того нищего зовут, и где оной ныне обретается, не ведает, ■ тою де клюшкою как будучи на Вологде, так и идучи в Москву, оборонялся от собак...»[559].

Показательно, что наибольшую помощь Сергееву оказывали вологодские купцы ■ посадские люди — как раз здесь было наиболее распространено почитание юродивых.

В отличие от некоторых других юродивых, Сергеев был почти образцовым подданным «регулярного государства». Так, он регулярно исповедовался и причащался у своего духовного отца, священника Введенской церкви Афанасия Зотикова. За всю жизнь он только дважды навлек на себя репрессии со стороны духовного начальства и вотчинной администрации. ■ первый раз, около 1728 г. епископ Вологодский Афанасий приказал остричь «колтуны», которые, по признанию самого Сергеева, выросли у него на голове «от нечесания», но юродивый, «с того времени как волосы паки выросли..., тако ж их запустил колтунами»[560]. Наведенное благообразие было чисто формальным и не сопровождалось каким-либо

558 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 440. Л. 5 об.
559 РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 263. Л. 1а–1а об.
560 Там же. Л. 1а об.

внушением. Любопытно, что действия епархиальной власти были чистой цитатой — новая редакция присяги архимандритов ■ игуменов требовала «затворников, и ханжей, и с колтунами отнюдь никого не держать» — вот Сергеева ■ остригли[561]. Во второй раз, ■ 1733 г., даже регулярная уплата подушной подати не спасла Сергеева от водворения на место приписки. Служитель помещицы Тимофей Мальцев забрал его из Введенской кельи, привез в Дешевиху, откуда его отправили, вместе с письмом от старосты и выборных крестьян к самой Писаревой. Очевидно, что преклонный возраст Сергеева был важным аргументом — помещица дала ему отпускное письмо, дававшее возможность постричься ■ монастырь (копия письма, относящегося ■ 25 июня 1733 г., приложена к делу[562]). Вместе с ним, Писарева дала Сергеву какое-то письмо к дешевихинскому старосте и выборным, «котораго он к ним за взятьем ево в Святейший Синод не донес». В качестве редкого исключения, можно предположить, что история Сергеева кончилась благополучно — Сергеев был отослан к своему епархиальному архиерею, с указанием принять решение о постриге, если за ним не явится церковной противности. Остается надеяться, что мечта Сергеева исполнилась — дело не дает никаких сведений о его дальнейшей судьбе[563].

В истории Сергеева есть определенная двойственность — посылка в монастырь, воспринимаемая властями если не как наказание, то как дисциплинарная мера, была для него пределом мечтаний. Как уже было отмечено, так было не всегда, вернее — почти всегда было совершенно не так. Последние годы XVII в. ■ первая треть XVIII в. ознаменовались решительной борьбой властей с юродством, не оставлявшим сомнения в намерении властей покончить с ним как с явлением.

Интересно, что это преследование юродства начато было не светской, а церковной властью, еще при патриархе Адриане. К этому времени относится недошедший до нас указ, согласно которому полагалось «волосеничников, и нагих, и вережников ловить»[564]. Примечательна сама формулировка указа, в котором не

561 ПСПР. Т. II. 1722. СПб., 1872. № 476. С. 68 (21 февраля 1722 г.).
562 РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 263. Л. 2 об.
563 Там же. Л. 2, 3 об. В последнем случае судьба Сергеева полностью укладывалась бы в изданный впоследствии указ, согласно которому полагалось престарелых «ханжей» постригать в монастыри, молодых — отдавать в солдаты, крестьян возвращать их помещикам, а купцов, разночинцев и прочих чинов людей — отдавать их родственникам ■ свойственникам с подпиской (ПСПР. СПб., 1911. Т. X. 1738 — 24 ноября 1741 гг. № 3504. С. 332).
564 РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 739. Л. 4.

говорится прямо о сыске юродивых — «юродивый» продолжал оставаться синонимом «святого». Юродство описывается здесь как бы внешними признаками — ношением власяниц и вериг, наготой. Судя по всему, этот указ действовал только в пределах Москвы, [illegible] на местах оставался просто неизвестен.

Внимание светской власти было привлечено к юродству только после дела царевича Алексея Петровича, в которое был вовлечен юродивый Максим Босой. Подробный допрос Босого показал Петру и его приближенным некоторые стороны юродства, которые они вряд ли замечали ранее. По словам Босого, он «хаживал х князю Семену Щербатову, [illegible] Григорью Сабакину, х княгинем Куракиной, Троекуровой, Лобановой, да к Авраму Лопухину, да [illegible] Марье Соловцовой, да к Чаплину [illegible] [illegible] Татищеву и к женам их, да [illegible] Варваре Головиной...»[565].

Таким образом, юродивый был чем-то вроде почтальона из рассказа Г. Честертона — тем человеком, перед которым автоматически, безо всяких вопросов, раскрывались двери любого аристократического дома. В этом качестве он и использовался — юродивому доверяли переносить письма, подарки, денежные суммы, причем обет нестяжания, подразумевавшийся юродством, был здесь чем-то вроде гаранта. Одновременно с ними юродивый разносил [illegible] слухи, слышанные им в монастырях или по пути. Как отмечено было [illegible] приговоре Михаилу Босому, поплатившемуся вырыванием ноздрей и ссылкой на галеры, «он же переносил к ней бывшей царице от царевны Марии Алексеевны и от других писма и словесные ведомости, которых было не токмо ему, но и никому б чинить того не надлежало»[566].

Упрочение епархиальных структур и создание института инквизиторов сделало существование юродивых очень трудным. Открытым врагом их был Феофан Прокопович, насмехавшийся не только над современными юродивыми, но и над прославленными церковью угодниками — если верить Маркеллу Родышевскому, он «всех Московских Христа ради Юродивых Чудотворцев блудниками называет, и за их де, бездельство и блуд с знатными женами, и гробы им любодеицы их построили, их же деньгами и почтением между Святых ввели»[567]. В этих условиях у юродивых оставался один путь — спрятаться под защиту знатного дома, [illegible] еще лучше, дворца от назойливого внимания «регулярного государства». Сам по себе подобный путь был ловушкой — юродивый утрачивал важнейшую роль связующего звена между улицей и знатным домом.

[565] РГАДА. Ф. [illegible] (Секретные дела). № 121. Л. 6.
[566] Там же. Л. 9 об.–10.
[567] Дело [illegible] Феофане Прокоповиче //ЧОИДР. 1862. Кн. 1. Отд. I. С. 5.

Подобный пример мы видим в случае знаменитого московского юродивого Тимофея Архиповича. Бывший в миру подьячим или иконописцем, Тимофей Архипович, согласно его надгробной надписи, «двадцать осьмь лет» прожил при дворе царицы Прасковьи Федоровны. После смерти царицы [illegible] 1723 г. мы застаем Тимофея Архиповича в необычном месте — [illegible] доме Светлейшего на Мясницкой, где его привечала княгиня Д. М. Меншикова. После падения Светлейшего Тимофей Архипович перешел ко двору царевны Прасковьи Иоанновны. Показательно, что каждый раз он выбирал такие дома, где был неуязвим для преследований [illegible] пору самого размаха охоты на «ханжей»[568].

Своего рода иронию истории можно видеть [illegible] том, что безопасность ему обеспечил только приход к власти Анны Иоанновны — юродивый был одним из немногих людей, связанных с измайловским двором, которых вновь нашла митавская герцогиня после возвращения в Москву. Юродивый умер 29 мая 1731 г. и был торжественно похоронен в Чудове монастыре, в стене церкви Михаила Архангела. Если верить хранившейся в монастыре картине, у его гроба побывала сама императрица[569]. Поэтому все попытки Феофана Прокоповича пресечь незаконное почитание палатки над гробом юродивого были обречены на провал, хотя в заведенное по этому поводу дело были вовлечены десятки обвиняемых и свидетелей.

Важно другое — само почитание Тимофея Архиповича, оказавшись ограниченным кружком монахов и знатных мирян, потеряло всякую связь с «народным православием». Любопытную картинку такого дворянского культа представляют воспоминания Е. А. Нарышкиной, записанные уже в XIX в. Согласно воспоминаниям мемуаристки, прабабка ее мужа, Н. А. Нарышкина, близкая двору Прасковьи Федоровны, хранила прядь волос юродивого и молилась ему о том, «чтобы род ее неизменно оставался верен истинному Православию и не прекращался никогда»[570]. Так культ юродивого получил новую сторону — он стал как бы гарантом верности знатного рода вере предков. Только одна черта сближает героя рассказа Нарышкиной с историческим юродивым — ему было свойственно определенное недоверие к «латинщикам». Со временем даже значение реликвии забылось, и она превратилась в «бороду Тимофея Архипыча». Благочестивое предание быстро

[568] *Тромонин К. Я.* Достопримечательности Москвы. М., 1842. Тетрадь 6. С. 73; *Розанов Н. П.* Церковь Архангела Михаила в Москве на Чистом пруду, или Меншикова башня // Русские достопамятности. М., 1877. Т. 2. Ч. 5. С. 10; *Чистович И. А.* Феофан Прокопович [illegible] его время. С. 537–541.
[569] *Тимирязев Ф.* Борода Тимофея Архипыча (из воспоминаний Е. А. Нарышкиной) //Русский архив. 1874. Кн. 1. С. 612–620.
[570] *Тимирязев Ф.* Борода Тимофея Архипыча. С. 614–615.

превращалось ■ исторический анекдот, поскольку одновременно не сохранилось никакого народного культа Тимофея Архиповича, сравнимого, например, с почитанием св. Василия Блаженного. Так юродивый, поставивший себя под «патронат» знати, как бы оказался перед выбором между двумя религиозными культурами — «народным православием» ■ религией знати.

Глава третья

ДВОРЯНСТВО И РЕЛИГИЯ

1. Религиозность знати. К постановке проблемы

В соответствии с традицией славянофильской историографии, подкрепленной авторитетом В. О. Ключевского, русское общество XVII в. принято представлять как единое ■ культурно-религиозном отношении, где знать ■ «народ» одинаково верили и пользовались одним ■ тем же культурным языком (в противоположность XVIII в., когда «народ» потерял общий язык с дворянством, подозрительно напоминающим ■ традиционном историографическом освещении интеллигенцию).

Историографический стереотип набожного старомосковского боярства вызвал ■ последние годы обратную реакцию. Отталкиваясь от классических положений Норберта Элиаса, Хартмут Рюсс напомнил недавно, что было бы ошибочным отождествлять отношение знати к посюсторонним ■ потусторонним ценностям ■ средние века с тем, что предлагало духовенство. Согласно его мнению, «благочестие знати выступает перед нами главным образом в своих материальных воплощениях и внешних проявлениях, не дающих никакой возможности однозначно судить о глубине внутренней религиозности»[1].

В своем фундаментальном труде о боярстве XVII в. Р. Крами замечает, что конфликт царя ■ патриарха почти не затронул его: «Члены Боярской думы сделали все возможное для того, чтобы из-

[1] *Rüss Hartmut.* Herren und Diener. Die soziale und politische Mentalität des russischen Adels. 9.–17. Jahrhundert. Köln, 1994. S. 202–203.

бежать вовлечения в глубокий кризис, поразивший Русскую церковь в XVII в. Биографии некоторых членов Думы свидетельствуют об отдельных контактах с патриархом Никоном — а частично, и о посредничестве между ним и царем — однако, нет никаких следов раскола, вызванного никоновской литургической реформой и приведшего к старообрядческому движению. Только Н. А. Зюзин пошел с патриархом до конца. С другой стороны, только сестры Соковнины — более известные в замужестве как боярыня Морозова и княгиня Урусова — встали на путь мученичества в защите исконной литургической традиции. Все остальные представители боярской элиты придерживались в религиозных вопросах правительственной политики. Тем не менее, вопрос не был столь простым. Все члены Думы, конечно, знали Никона, и многие, возможно, поддерживали связи с Нероновым, Аввакумом и другими лидерами мятежа против литургической реформы и ее последствий»[2].

К подобной точке зрения по своему приближалась и советская историография, в которой подчеркивались такие черты дворянской культуры конца XVII — начала XVIII в., как секуляризованность и светскость. В этой оптике можно сказать, что своеобразие религиозности русской знати в конце XVII в. выражалось в степени ее отрыва от «дедовского» благочестия, от тех ценностей, которыми продолжало жить большинство населения, то есть представить ее как некую убывающую величину.

Говоря о религиозности дворянства, мы сталкиваемся с трудностями нескольких порядков. Первая из них та же, что и при характеристике «народное православии» — «дворянство» в петровское время не менее аморфно, чем «народ». Трудно анализировать на одном уровне религиозность князя Дмитрия Михайловича Голицына и томских детей боярских, свидетельствовавших по делу бесоодержимой девицы Ирины Ивановой. Речь здесь даже не о понятной разнице в образовательном уровне, а в том, что их принадлежность к одному и тому же сословию была новой и частично эфемерной. Пришедшее в петровское время на место прежних сословных групп, «шляхетство» продолжало быть крайне пестрым (следует только вспомнить о «старых чинах», не вошедших в «Табель о рангах», и об их носителях, доживших до елизаветинского времени). К старым различиям прибавились и новые. Дворянство все более и более решительно распадалось на две части — вестернизированную, связанную с гвардией и двором, и провинциальную, ориентированную на армейскую службу и жизнь на склоне лет в собственном поместье. Различие в отношении к религии было радикальным.

[2] *Crummey R. O.* Aristocrats and Servitors. The Boyar Elite in Russia. 1613–1689. Princeton, 1983. P. 155–156.

Проследим это на одном конкретном примере. Согласно сообщению прусского дипломата, относящемуся к 1722 г., «в начале этого царствования посты соблюдались так свято, что нарушающих и отвергающих их предавали сожжению. Теперь пишут и учат публично, что посты ничто иное, как людьми своевольно постановленные обряды; как об них учат, так и соблюдают их. Все окружающие Императора, желая отличаться от простолюдинов, почти вовсе не соблюдают постов, исключая нескольких упрямых стариков, не желающих отречься от веры своих отцов»[3].

Отступив ровно на двадцать лет назад от этого известия, мы найдем его поразительное подтверждение в свидетельстве рядового служилого человека, который следующим образом описал то, что случилось с ним в прошлом году: «А Сава Тухачевской сказал: в прошлом де 1701-м году к Москве он Сава приехал до Богоявлениева дни за три или за четыре дни, и на Москве жил по пятую неделю Великого поста, и на пятой неделе с Москвы сьехал, и приехал в свое село Мошенец в неделю Цветоносную, и жил в том селе по вторник Фомины недели, а к Москве приехал на Мироносицкой неделе в суботу, и с Москвы поехал во Брянеск за пять дней до Петрова поста...»[4].

Тщательное соотнесение событий своей жизни с неделями Великого поста показывает, что если даже сам Тухачевский и нарушал посты, то вряд ли рассматривал это как доблесть. Подобное отношение сохранится в основной массе дворянства до елизаветинского времени, прекрасным свидетельством чему является «Жизнь и приключения» А. Т. Болотова.

Поскольку шляхетство было практически «открыто» снизу, само противопоставление «народного православия» дворянской религии оказывается порой чисто схоластическим. К сожалению, большинство традиционных разграничителей здесь просто не действует.

Так, мы не можем противопоставить религиозность дворянства (и духовенства), с одной стороны, и «народное православие», с другой стороны, как «фольклорную» и письменную религиозные культуры. Такое противопоставление много раз раскритиковано в

[3] Густав фон Мардефельд — королю, 15 января 1722 г. // Сборник Русского исторического общества. СПб., 1875. Т. 15. С. 204–205. № 10.
[4] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 5. Л. 34. Показания Саввы Иванова Тухачевского, 24 августа 1702 г.

историографии на других примерах и не выдерживает поверки на прочность приведенными выше источниками, будь то списки заговоров или эсхатологические тексты. С другой стороны, сама образованность дворянства вполне легендарна. Жесткие образовательные меры Петра привели к тому, что активная и пассивная грамотность была более или менее характерна для дворян младшего поколения, что не всегда можно было сказать даже об их женах.

Кроме того, не оправдано и предположение о том, что дворяне были близки «народному православию», но не разделяли магических представлений и обрядов. Широкая вовлеченность дворян в колдовские дела — в том числе, в качестве обвиняемых — свидетельствует об обратном. Правда, сам характер доносов на дворян, большей частью принадлежащих холопам и дворовым, заставляет предположить, что последние как бы проецировали на своих господ весь запас своих представлений о вредоносном колдовстве. Чисто теоретически можно было бы получить истинную картину, если вычесть ложные доносы из общей массы. Однако, как мы постарались показать, сама разница между «ложным» и истинным доносом в колдовских делах вполне условна. В целом, дворянство было лучше защищено от обвинений в колдовстве, кощунстве, иконоборчестве или принадлежности к «расколу», поэтому ему сходили с рук те формы поведения, которые для представителей податных слоев заканчивались довольно печально.

Можно только согласиться с исследователем, утверждающим, что «не существует никаких особых представлений или ритуалов, которые позволили бы сконструировать народное благочестие как оригинальную форму мышления и поведения. Таким образом, нет никакого особого сословного благочестия знати, зато есть общие христианские формы благочестия, которые представители знати присваивают себе как подходящие к их понятию чести, когда они претендуют на подходящие им по сословному статусу поминовение, вступают в братства только с членами своего сословия, только вместе с ними отправляются в паломничество, а также выбирают при освящении церквей или алтарей святых патронов, чье происхождение, образ жизни и компетенция могут быть соотнесены с их ценностными представлениями»[5]. Иначе говоря, религия дворянства — это та же «народная религия», дополненная определенными механизмами ограничения от низших по сословному статусу и помноженная на огромные материальные возможности знати.

[5] *Schreiner Klaus.* Laienfrömmigkeit — Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter // Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. München, 1992. S. 58.

В этом смысле я бы рассматривал и тенденцию к сосредоточению в своих руках всех сакральных ценностей — мощей, чудотворных икон, созданию собственного храма. Не участвовать, а «иметь», держать под рукой — это была очень важная сторона в религиозном сознании дворянства, подкреплявшаяся как бы образом идеального поместья, поставляющего дворянину все, что нужно. Завершением этой тенденции стало создание собственного храма в городе — собственно говоря, не всегда нужного, поскольку до приходской церкви было пять шагов, но позволявшего дистанцироваться от чужих в социальном или клановом отношении.

Унаследованный от «боярской религиозности» домашний храм стал главной структурой дворянской религиозности. Последний не имел прихода, в качестве которого выступала семья и домочадцы знатного человека, который при этом сам строил церковь, сам нанимал священника или диакона, сам обеспечивал его «ругой»[6].

Именно домовый храм, символизировавший дедовское и прадедовское благочестие, как бы противостоял в петровское время новым веяниям — секуляризации и инославному влиянию. Дворянство, вместе с духовенством, оказалось в петровской России главным полем приложения культурной и церковной реформы. Естественно, что для сохранения своей культурной целостности, в поисках самоидентификации в меняющемся мире, дворяне часто и охотно не просто обращались, но в полном смысле «возвращались» к церкви.

Наряду с этим, особенно резким кажется в России XVII в. отсутствие такого обычного для религиозности мирян института, как братства или благочестивые общества. Характерные для Западной

[6] Примеры домовых церквей, принадлежавших недворянам, очень редки. Они встречаются, во-первых, у тех, кто ориентировался на аристократическую традицию — например, детей думного дьяка Автонома Иванова. Известен один домовый храм, принадлежавший солдату — Петру Иванову из полка Коробова. Есть сведения о домовой церкви у купцов Григория Короткого и Алексея Чирьева. Неясен сословный статус управителя бумажной мельницы Василия Короткова, комиссаров Григория Полибина и Луки Владыкина, компанейщиков Ивана Лакшина, Дмитрия Прокофьева, Ивана Ржевитинова, Сидора Томилина, Федора Зотова, его племянника Дмитрия Иванова и некоего Дмитрия Лукьянова (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 140. Л. 16; № 122. Л. 5 об.; *Николаев Н.* Перехожее духовенство при московских церквах за 1712–1713 годы. М., 1881. С. 43–44; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. V. (1725 г.). Приложение XIII. С. CDXC, CDLXXXIX; РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 74. Л. 28).

Европы ■ средние века, они как раз хорошо объединяли и религиозную ангажированность, ■ сословную обособленность[7] . О том, что такие братства не чужды были для православного общества, свидетельствует пример украинских и белорусских братств, созданных по инициативе горожан и поддерживаемых знатью для противодействия унии[8] . Попытку привить некоторые традиции братств ■ России некоторые исследователи видят в деятельности кружка Стефана Вонифатьева[9] .

Кажется, что препятствием на пути подобного развития стала исключительная компетенция, которую с 1630–1640-х гг. присвоила себе в духовных вопросах иерархия. ■ результате утвердилась модель, при которой отношения клира и мира мыслились как сугубо односторонние. Не случайно последние проявления богословского творчества знати — сочинения Семена Шаховского и Ивана Хворостинина — относятся именно к этому времени. Под давлением обвинений ■ ереси и нового распределения ролей ■ обществе знать оказалась вытесненной из области богословского творчества.

Выделяя черты, отличающие религиозность знати от «народного православия», нельзя пройти мимо знаменитого социологического определения, согласно которому «представители непривилегированных слоев» прибегают к религии для избавления от внешних тягот, а «интеллектуалы» — для решения своих внутренних проблем[10] . Это положение настолько общее, что ни к одному обществу, включая русское общество петровского времени, оно полностью приложимо быть не может. Тем не менее, здесь есть определенный повод для размышления.

Конечно, дворяне обращались к мощам святых или ■ чудотворным иконам ■ для того, чтобы защититься от смерти на поле боя или от болезни. Однако в последнем случае имелась одна существенная разница с «народным православием». Если крестьянину в случае болезни приходилось выбирать между тем, чтобы прибегнуть ■ помощи святого заступника и тем, чтобы обратиться к

[7] *Vauchez André.* Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses. Paris 1987.

[8] *Головацкий Я. Ф.* Начало ■ действие Львовского Ставропигийского братства по историко-литературному отношению. Львов, 1860; *Крыловский А. С.* Львовское Ставропигийское братство. Киев, 1904; *Ісаевич Я. Д.* Братства та їх роль в розвитку українськой культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966.

[9] *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München, 1970. С. 131.

[10] *Weber Max.* Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen, 1976. 5-e Aufl. S. 296.

деревенскому колдуну (если он не делал того и другого вместе), то у дворянина была еще одна возможность — обращение к профессиональной медицине, действие которой, ограничивавшееся в XVII в. придворным обществом, в XVIII в. понемногу распространяется на все шляхетство. Здесь замечателен пример сержанта Преображенского полка Федора Тулубьева, разглашавшего о своем исцелении от иконы Тихвинской Богоматери. Первоначально делу о «ложном чуде» был дан ход, но после того, как в полковом архиве найдена была справка «архиатера» Блюментроста ■ болезни Тулубьева, Петр лично приказал «дело уничтожить» — любопытно, что последнее устное распоряжение было дано на ассамблее в доме графа П. А. Толстого[11] . Представляется, что причина была в том, что поведение Тулубьева («фамильного человека», как его с почтением называли в монастыре) полностью укладывалось ■ нехотя признанное государством представление о границах «чуда» — он обратился к иконе после того, как профессиональная медицина отказалась ему помочь, а не пробовал вперемешку, подобно простым «суеверам», сакральные ■ магические способы.

Однако, наряду с внешним, физическим несчастьем или болезнью, дворяне обращаются к церкви и с совершенно новой целью. Учившийся или подолгу живший за границей, говоривший и писавший по-французски или по-итальянски не хуже, чем на родном языке, дворянин петровского времени не мог не столкнуться с проблемой собственной идентичности (в целом чуждой «народному православию», если мы забудем ■ тех, кто жил ■ инославном или иноэтничном окружении). Именно поэтому «крайние» формы вестернизации и соседствуют с показным, подчеркнуто традиционным, «дедовским» благочестием. С увеличением культурного разрыва, отделявшего знатного человека петровского времени от его родителей (или от его дворовых), православие оставалось и средством защиты собственной идентичности, и — если этот оборот будет простителен — гарантом прежних социальных связей, максимально ослабленных культурной дифференциацией общества. Исторические аналогии здесь столь же недопустимы, сколь и неизбежны. Именно поэтому мне трудно согласиться ■ характерным для ценных и по сути дела открывших тему работ О. В. Кириченко противопоставлением дворян, оставшихся верными традициям православного благочестия, и тех, кто под давлением петровской модернизации отка-

[11] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 401. Л. 14–14 об., 17–17 об., 31.

зался от них[12]. Более того, мне кажется, что во многом такое противопоставление — следствие использования мемуарных источников. Последние закономерно ведут О. В. Кириченко к екатерининскому времени, когда, смотря на предшествующее время через призму елизаветинского поворота к традиционным ценностям, многие дворянские мемуаристы склонны были представлять поколение своих отцов более благочестивым, нежели оно было на самом деле. Сказался и сам характер традиции русской мемуаристики, связанной с традицией духовного завещания.

Мы в своем исследовании стараемся придерживаться однажды избранных делопроизводственных источников, сводя использование мемуаристики к минимуму. Конечно, здесь возникает опасность того, что под видом «основных религиозных типов» мы можем выделить основные типы религиозного девиантного поведения, но так было бы, если бы сама позиция государства не менялась столь быстро. Если после никоновской реформы преследованию подверглись дворяне, сохранившие преданность «старой вере», то в петровское время преследовались «ханжи», на месте которых в 1725–1730 гг. чуть не оказались вольнодумцы. Особенностью и первых, и вторых, и третьих процессов было то, что дворянин, даже при наличии широких доказательств, очень часто просто мог избежать наказания.

В общем, дворянство в петровское время оказалось в поистине сложном положении. Оно было и излюбленным объектом приложения сил преобразователя, оно же было и инструментом реформ — в том числе, и церковной реформы. С этим была связана и такая черта как дворянский антиклерикализм. Кажется, что дворянство считало себя выигравшим от столкновения боярства и духовенства при царе Алексее Михайловиче. Оно было склонно отвергать претензии духовенства, связанные с церковной дисциплиной, не потому, что они не отвечали его секулярному мировоззрению, а потому, что эти претензии казались ему частью некоего перераспределения сил внутри господствующего класса. А здесь дворянству отводилась роль первого сословия, а духовенству — второго, и не наоборот. Не смешивать подобный стихийный дворянский антиклерикализм с параллельной секуляризацией действительно довольно трудно.

[12] *Кириченко О. В.* О благочестии русских дворян 18 века // Православие и русская народная культура. М., 1994. Кн. 3. С. 123–227; *он же*. Православный храм в жизни русских дворян XVIII в. // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 92–99.

2. Домовый храм

Домовые церкви московской аристократии XVII в. подробно описаны такими различными наблюдателями, как голштинский ученый Адам Олеарий, арабский православный писатель диакон Павел Алеппский и подьячий Посольского приказа Григорий Котошихин.

Прежде всего, существовало различие между владельцами собственно домовых церквей и «крестовых палат» (так называлось особое помещение в доме, целая стена которого была занята иконами или крестами). О том, насколько распространенным был последний феномен, свидетельствует то, что он дал название целой группе духовенства — «крестовым дьякам»[13].

Согласно Котошихину, «у больших, не у многих бояр учинены на дворех своих церкви; а у которых церквей нет, и они, болшие и средних статей бояре, которым поволено держати в домех своих попов, заутреню и часы и молебен и вечерню отправливают у себя, в своих хоромех, а у обедни они бывают в церквах, кто где прихож, или где похочет...» На то же самое указывает и Павел Алеппский: «Каждый вельможа ежедневно, в течение всего года, отправляется к царю не раньше, чем священник прочтет положенные молитвы, от полунощницы до конца часов, вместе с канонами и девятым часом, а затем отслужит обедню в церкви». Домовые церкви были для московской знати и предметом престижа. «В доме у каждого из них есть чудесная, изящная церковь, и каждый тщеславится перед другими ее красотой и наружным и внутренним ее расписанием», — пишет Павел Алеппский.

Совершенно особым было положение священников домовых церквей. При каждой церкви состояло до «трех или четырех свя-

[13] Крестовых священников следует отличать от крестцовых — тех, кто сидел на крестцах — перекрестках или площадях в Москве, дожидаясь нанимателя, нанявшего их для совершения той или иной службы. В своем ценном исследовании И.Николев, к сожалению, путает обе категории — крестовых и крестцовых священников. Правильно указывая, что крестцовые священники получили свое название от крестцов, автор затем произвольно отождествляет их с крестовыми. Он утверждает, что само название крестовых священников пошло не от «крестовых» палат, а оттого, что крестовые священники будто бы «облачение, требник и крест всегда при себе и с теми крестами» и ждали нанимателей (*Николев И.* Перехожее духовенство при московских церквах за 1712–1713 годы. С. 22–25). Подобная ошибка тем более неудивительна, что многие крестцовые священники, если им посчастливилось, переходили в крестовые, так что тех и других начинали путать даже современники — например, протопоп Троицкого собора Иоанн Семенов, однажды назвавший крестовую службу «крестцовской» (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 122. Л. 16).

щенников» (Павел Алеппский). Согласно Котошихину, им дается «жалованье, по зговору, погодно, и дается женатым людем попом помесечной корм и ествы и питье, а вдовые попы едят з боярами своими вместе за столом, у кого что прилучилось». Очевидно, особо неудовлетворительным было положение последних, которые практически столовались у бояр. Более того, Павел Алеппский утверждает, что домовые священники получали от хозяев не только «содержание», но и «одежду»[14].

Необходимо отметить еще один социальный аспект домового храма. Как отмечал Олеарий, «только сам вельможа и его домашние молятся Богу в этой часовне». Таким образом, домовая церковь или «крестовая» палата была и местом сбора клиентелы боярина, которая, возможно, присутствовала и на богослужении. «Всегда за ним выборна таскалася свита, // Что ни день рано с утра крестова набита», — писал Антиох Кантемир об отце одного из героев своих сатир, которого он однажды называет «временщиком»[15]. Следовательно, крестовая в семантике знатного дома прямо предшествует «передней» или «приемной» — секуляризованному месту сбора зависимых людей и искателей милостей хозяина.

Понятно, что домовые церкви создавали совершенно особые условия для религиозной жизни московской знати. Конечно, никаких церковных старост в них не было и быть не могло — их роль негласно играл сам глава боярского дома. Ему же принадлежала и решающая роль в подборе клира. Все эти черты домовых церквей были достаточно устойчивы — они вполне переносимы на вторую половину XVII в. Превосходство владельца и его семьи подчеркивали сами архитектурные формы многих церквей. Так, домовая церковь Головкиных, построенная постельничим Иваном Семеновичем Головкиным, отцом канцлера, была вторым этажом приходской церкви Святителей Николая и Тихона Чудотворца. Головкины и их приближенные слушали службу на хорах, стоя над другими молящимися. Точно так же выглядела и церковь Козловских на Дмитровке, устроенная как второй этаж приходской церкви Воскресения Христова. Князья Козловские приходили в него независимо от

[14] *Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. С. 155–156; Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Перевод с арабского Г. Муркоса. М., 1898. Вып. III (Москва). С. 91–92; *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1906. Изд. 4-е. С. 147.

[15] *Кантемир Антиох.* Собрание стихотворений. Л., 1956 С. 69.

прихожан, через особый ход из своих покоев и слушали службу на хорах[16].

Пользуясь самыми разнообразными источниками, мы подобрали данные о московских и петербургских церквах 1700–1740 гг. В нашем распоряжении находятся данные о 85 храмах — в том числе 60 московских и 25 петербургских. Под храмами мы в данном случае понимаем любое место частного богослужения — и пристроенный знатной семьей придел в приходском храме, которым пользуется только она, и домовую церковь в собственном смысле этого слова, и «крестовую палату», и помещение, в котором служили на подвижном антиминсе. Дело в том, что как-то классифицировать все эти виды из-за обрывочности источников не представляется возможным.

Прежде всего, интересно проверить наше предположение о существовании некоей особой религиозности знати на самом очевидном примере — посвящениях престолов домовых храмов. В качестве материала для сопоставления можно привлечь изученные Н. С. Борисовым посвящения престолов в храмах Ярославской и Костромской епархии в XVIII–XIX вв.[17] Из 85 домовых храмов нам известны посвящения 34. Распределяются они следующим образом:

Воскресения Христова (в т.ч. Обновления Храма Воскресения Христова)	6
Троицы	4
Всемилостивого Спаса (в т.ч. Нерукотворного Спаса)	4
Успения Богородицы	3
Знамения Богородицы	3
Св. Сергия Радонежского	2
Иконы Смоленской Божьей Матери	1
Иконы Владимирской Божьей Матери	1
Иконы Казанской Божьей Матери	1
Богородицы Казанской и Св. Димитрия Солунского	1
Архангела Михаила	1

[16] *Скворцов Н. А.* протоиерей. Архив Московской Св. Синода конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. Вып. 1 // ЧОИДР. 1911. Кн. 4 (239). Отд. I. С. 60–61, 104–105.

[17] *Борисов Н. С.* Посвящения престолов в русских храмах XVIII–XIX вв. (по материалам Ярославской и Костромской епархий) // Вестник Московского университета. Серия 8 (История). 1993. № 3. С. 23–34. К сожалению, автор рассматривает структуру посвящений по одному сравнительно позднему хронологическому срезу, не прослеживая, как изменялись посвящения, например, в первой половине XVIII в.

Николая Чудотворца	1
Св. Мученицы Варвары	1
Св. Ирины	1
Св. Алексия Митрополита	1
Св. князя Федора и чад его Константина и Давыда	1
Св. Александра Свирского	1
Св. Иоанна Новгородского	1

Бросается в глаза три момента — прежде всего, отчетливое преобладание христологической и тринитарной тематики над богородичной. Наиболее распространенные сюжеты — Воскресение Христово и Всемилостивый Спас — дают вместе десять престолов против шести престолов, посвященных богородичным праздникам (Успения Богородицы и Знамения Богородицы)[18]. Еще четыре престола дают чудотворные богородичные иконы. Разница с «народным православием» не только в том, что почитание Богородицы более отчетливо соперничает с христологической темой, но и в том, что среди чудотворных икон Богородицы почитаются скорее «государственные» (Владимирская и Смоленская), нежели «целительницы» (Казанская, Тихвинская и Федоровская). Некоторые из этих культов откровенно непопулярны в «народном православии». В Костромской и Ярославской епархиях Знамение и Спас Нерукотворный в целом занимает около процента всех церквей[19]. Наконец, нельзя не предположить здесь и определенный эстетический момент — кажется, что посвящение престолов Нерукотворному Спасову Образу могло быть как-то связано с знаменитыми образами Симона Ушакова и их повторениями.

Во-вторых, практически отсутствуют наиболее почитаемые в «народном православии» святые — нет ни одного Ильи Пророка, Параскевы Пятницы, Георгия, Власия, Флора и Лавра, по одному престолу в честь Архангела Михаила и Николая Чудотворца. Напротив, в Костромской и Ярославской епархиях почти каждая пятая церковь была Никольской, каждая двадцатая (двадцать пятая) — Ильинской[20].

[18] Здесь нас можно упрекнуть в том, что мы вынуждены были объединить крайне редкий сюжет — Обновление Храма Воскресения Христова — с Воскресением Христовым, а также посвящения Нерукотворному Спасову Образу и Всемилостивому Спасу. Проблема в том, что в наших источниках «слишком» длинные названия престолов могли произвольно сокращаться, так что разделение тех и иных престолов было бы чистой схоластикой.

[19] *Борисов Н. С.* Посвящения престолов. С. 29–30.

[20] Там же. С. 26, 29.

Зато определенная близость прослеживается в почитании отечественных подвижников — им посвящены четыре престола домовых храмов, то есть более одной десятой. В Костромской и Ярославской епархиях русским святым было посвящено менее одной десятой престолов[21].

Что еще характерно для религиозности знати и не вписывается в предложенные выше антитезы? Конечно, это небольшое количество культов святых-родоначальников. Не случайно, что князья Козловские посвятили свой храм Святому князю Федору и чадам его Констанину и Давыду[22]. Кроме того, только здесь имеет место посвящение храма святому, тезоименитному владельцу или владелице. Так появился (если, конечно, он не существовал издавна), храм Иоанна Новгородского в кремлевском доме Иоанна Юрьевича Трубецкого, храм Архангела Михаила в московском доме князя Михаила Алегуковича Черкасского, храм Великомученицы Варвары в доме князя Алексея Михайловича Черкасского — так звали его дочь, богатейшую невесту России — вышедшую замуж за первого жениха, графа Петра Борисовича Шереметева[23].

Здесь мы подходим к проблеме роли домовой церкви в знатной семье. Можно утверждать, что перечень владельцев более чем восьми десятков изученных церквей ни в коем случае не является случайной выборкой имен русских аристократов. Во-первых, часто не только отдельное лицо, но вся семья интересовалась храмоздательной деятельностью. Во-вторых, среди них есть владельцы двух и более домовых храмов. Наконец, многие владельцы домовых храмов известны своей религиозной активностью и в других областях.

Интересно, что наибольшей храмоздательной активностью зарекомендовали себя князья Черкасские — Михаил Алегукович и Алексей Михайлович (6 церквей). Сам М. А. Черкасский при этом был православным в первом поколении, его отец и мать были мусульманами. За ними идут князья Голицыны (4), Нарышкины (4), Салтыковы (4), графы Мусины-Пушкины (3), князья Трубецкие (3), князья Урусовы (3), графы и дворяне Головины (2), Головкины (2), князья Долгоруковы (2), Лопухины (2), князья Одоевские (2), князья Прозоровские (2), бароны и именитые люди Строгановы (2), Шепелевы (2).

[21] *Борисов Н. С.* Посвящения престолов. С. 32

[22] *Скворцов Н. А.* Архив Московской Св. Синода конторы. С. 60–61.

[23] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 20. 1739 г. № 504. Л. 1–1 об.; Там же. № 311. Л. 1–1 об.; Там же. № 121. Л. 1.

Особо примечателен перечень тех, кто имел по две домовые церкви, в Москве и ■ Петербурге — это князь Дмитрий Михайлович Голицын, граф Гавриил Иванович Головкин, граф Андрей Артамонович Матвеев и князь Иван Юрьевич Трубецкой и уже известный князь Алексей Михайлович Черкасский. Подобное выделение правомерно — постройка церкви ■ Петербурге связана была, учитывая дороговизну новой столицы, с большими тратами, а найм причта практически невозможен. Д. М. Голицын-верховник единодушно оценивается современниками не только как консерватор, но и как убежденный сторонник старого благочестия. Для канцлера Головкина домовая церковь была не роскошью, а семейной традицией — московскую церковь возвел еще его отец, ловчий ■ хозяйстве князя Ивана Хованского-Тарaруя, а затем постельничий при дворе Петра. Наконец, Матвеев имел смелость потребовать распечатания своей домовой церкви сразу же после указа 1722 г., ■ потом, кажется, вообще презирая все запреты, продолжал пользоваться своими обеими церквями в самые худшие времена деятельности Феодосия (Яновского)[24]. Кажется, у Матвеева есть и еще одна заслуга, не отмеченная в историографии и напрямую связанная с его домовой церковью — уезжая в посольство ■ Гаагу, Матвеев захватил с собой священника, основав тем самым первую русскую миссию при отечественном дипломатическом представительстве за границей. Если бы Петру пришло в голову послать в Гаагу кого-либо другого, как знать, не пришлось бы русским посольствам несколько десятилетий обходиться без батюшек?

Как в целом можно оценить мотивы к постройке храмов? Попробуем проверить несколько версий, содержащихся еще ■ решениях церковных соборов и законодательных актах, а оттуда попавших ■ историографию. Еще собор 1667 г. осудил домовые церкви знатных лиц, указывал на то, что они являются прибежищем для старообрядцев. Наши данные о домовых церквях 1700–1740 гг. однозначно свидетельствуют о том, что такое обвинение несправедливо. Дворяне-старообрядцы существовали, но у них не было домовых церквей, владельцы домовых церквей не были старообрядцами. Только один священник домовой церкви, Никифор Терентьев, был объявлен «раскольником». Любопытно, что служил он ни у

[24] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 575. Л. 1, 3. Его московская церковь, по оценке иностранцев, была «необыкновенно хороша и богата образами, серебряными вещами ■ другими украшениями» (*Берхгольц Ф. В.* Дневник камер-юнкера Ф. В. Берхгольца 1721–1725. Перевод с немецкого И. Ф. Аммона. М., 1902. Ч. II. 1722-й год. С. 69–70. (18 февраля 1722 г.)).

кого иного, как у светлейшего князя А. Д. Меншикова, которого трудно заподозрить в приверженности к «старой вере». Впрочем, и старообрядчество Терентьева вызывает большие сомнения. Осужденный по делу Варлаама Левина, он был, скорее, убежденным противником петровской церковной реформы ■ поэтому объявлен был «раскольником». Еще один священник, Федот Иванов, служивший ■ домовой церкви Г. И. Головкина, ■ прошлом провинился своими послаблениями старообрядцам — однако и тут имела место не убежденность, ■ скорее снисходительность, мотивированная некоторыми приношениями[25]. Известен только один пример службы ■ домовой церкви по старопечатным книгам — дело распопа Петра Осипова — но ■ в этом случае речь шла не о дворянском доме[26].

Гораздо труднее с другим расхожим обвинением — в тщеславии. ■ своем прошении, написанном вскоре после указа 1722 г., Матвеев вынужден специально оговариваться, что «оную церковь воистинну не ради какого суетнаго кичения или гордости в том доме своем построил, но токмо сыновски повинуяся исполнил ту вышупомянутую волю его, родителя своего...»[27]. Случай самого Матвеева в общем ясный, зато другие случаи нуждаются в объяснениях. Трудно настаивать на особой православной религиозности П. И. Ягужинского, сына лютеранского органиста, перекрещенного ■ православие. Право иметь православную церковь в своем доме испросил и Генрих-Иоганн Остерман, лютеранин ■ прихожанин Петри-кирхе — православной была его жена, происходившая из рода Стрешневых[28]. Представляется, что противопоставление старой аристократии, для которой домовая церковь была традицией, разноплеменным птенцам гнезда Петрова, для которых она скорее была предметом кичливости, вряд ли корректно. Показательна последующая судьба двоих из них — Меншикова, построившего в ссылке храм и читавшего ■ нем проповеди, и Остермана, учившего ■ той же березовской ссылке местных детей. Религиозность и просветительство как две различные ориентации разделяют сотрудников преобразователя пополам, притом что владельцами домовых храмов были представители и той, и другой половины.

[25] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 137. Л. 2 об., 4.

[26] Там же. № 74. Л. 28, 166–166 об. (Реестр найденным у компанейщика Ивана Никифорова Ржевитинова рукописных и старопечатных книг, 17 марта 1732 г.), 169.

[27] Описание документов и дел, хранящихся ■ архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1878. Т. II. Ч. 2 (1722 г.). № 1273. С. 625–627 (21 декабря 1722 г.).

[28] Там же. Ч. 1. Приложение XLVI. С. CCCLXXXI; РГИА. Ф. 796. Оп. 16. 1735 г. № 198. Л. 1 (доношение А. И. Остермана ■ Синод, до 28 мая 1735 г.).

Как и в XVII в., в домовой церкви первой половины XVIII в. обычно служили «крестовую службу», то есть утреню и вечерню, но не литургию. Часто упоминается о молебнах или чтении Псалтыри по умершим. Иногда домовая церковь действовала только на Страстной неделе или всю четыредесятницу. Официальное позволение принимать «в духовность», а в определенных случаях и крестить домочадцев мне известно только одно — касалось оно графа А. И. Остермана, положение которого было во всех отношениях исключительным[29]. Не исключено, что позднее, в елизаветинское время, когда запреты были смягчены, в новооткрытых дворянских церквах начали служить ■ литургию, которую раньше служили только ■ приходской. Так, согласно свидетельству И. И. Голикова, И. И. Неплюев «веру и благочестие соблюл до конца ненарушимо, и не выезжал никогда со двора не отслушав св. литургии, которая в домовой церкви его ежедневно отправлялась...» — привилегия, которой пользовался далеко не каждый боярин XVII в.[30]

Самой важной характеристикой домовых церквей можно считать их клир — так называемых «крестовых попов». Крестовое духовенство трудно охарактеризовать в целом. Петровский указ 1722 г. так ударил по нему, что духовенство 1700–1722 гг. и 1722–1740 гг. скорее непохоже одно на другое. В основу приводимых ниже подсчетов лег биографический банк данных о священниках домовых церквей 1700–1740 гг., включающий 80 персоналий. Большей частью он характеризует Москву (57), Петербург и пригороды (19), ■ четверо священников успели послужить своим господам и ■ Москве, и ■ Петербурге. Среди них 69 священников ■ распопов, 9 диаконов, один пономарь и только один представитель черного духовенства — иеромонах. Можно сказать, что плачевное зрелище, которое представляло собой духовенство домовых церквей после 1722 г., как бы давало дополнительную мотивировку петровской реформе; однако, замыкаясь на послеуказном периоде, мы неизбежно видим крестовых священников уже в состоянии упадка.

Московские крестовые священники 1712–1723 гг. хорошо известны благодаря работе И. Николева, опубликовавшего перехожие записи за это время. Дополнив их данными о распределении священников запечатанных в 1722 г. домовых церквей, получаем более или менее представительную картину пополнения ■ убывания до-

[29] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 198. Л. 10 (Протокол Синода от 11 июня 1735 г.).
[30] Цит. по: *Кириченко О. В.* О благочестии русских дворян 18 века. С. 192.

мового священства — итого 11 переходов в домовые церкви ■ 13 переходов из них. Распределяются они следующим образом:

Переход	в домовую церковь	из домовой церкви
сельский храм	1	
сельский храм, ■ селе, принадлежащем тому же владельцу	2	1
из крестцовых священников	2	
приходской храм иногородний	1	
приходской храм московский	3	9
кремлевский соборный или монастырский храм	2	1
храм на Верху		2[31]

Очевидно, что служба в московской домовой церкви была связана ■ 1712–1722 гг. с неизбежным социальным подъемом. ■ домовую церковь можно было попасть с крестца, но никто не возвращался из нее туда. Можно было попасть туда священнику, служившему на селе или в другом городе — однако все они затем оседали в столице. Наконец, знатный человек мог забрать священника, служившего в его вотчине, ■ свою московскую церковь, однако, мы знаем только один обратный случай, когда из московского дома священник отправлялся бы в вотчину. Наиболее характерны переходы из кремлевских и «верхних» церквей ■ соборов в домовые и обратно. Так, священник Федор Павлов, перешедший ■ 1720 г. из придела Введения Богородицы церкви Николая Гостунского в Кремле в домовую церковь уже упомянутого графа А. А. Матвеева, после ее опечатания два года спустя вернулся ■ тот же придел[32]. Все это говорит о том, что хороший домовый храм был не хуже

[31] *Николев И.* Перехожее духовенство. С. 41–71; Описание документов ■ дел, хранящихся ■ Архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1879. Т. II. Ч. 1. Прил. XLVI. С. CCCCLXXXI–CCCCLXXXIII. Необходимо отметить, что в эту таблицу мы вполне сознательно включили только те данные, которые относятся к официальным переводам духовенства от одной церкви к другой по перехожим записям, благодаря чему реальная картина оказывается несколько приукрашенной.
[32] Описание документов ■ дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Ч. 1. Прил. XLVI. С. CCCCLXXXI–CCCCLXXXII; *Николев И.* Перехожее духовенство. С. 63.

кремлевского или «верхнего» — самой высокой вершины, которой только могло достигнуть белое духовенство.

Крайне важной характеристикой было то, что многие из домовых священников в это время служили в одной домовой церкви десять лет подряд. Это делало их более авторитетными среди домочадцев, позволяло им более действенно влиять на домовые нравы. Так, диакон, а затем священник Петр Анисимов прослужил в доме князя Ю. Ю. Одоевского восемь лет, а священник Иван Филиппов у кн. В. М. Долгорукова — одиннадцать[33].

Среди домовых священников «призыва» 1710–1722 гг. иногда попадались личности совершенно исключительные, легко переходившие из дворцовых монастырей в домовые церкви знати и наоборот. К ним относится, например, Никон Пахомьев, известный нам по своему последнему месту службы у графа Петра Борисовича Шереметева. Сверстник преобразователя (р. 1672 г.), Пахомьев прошел обычный для сельского священника путь — был диаконом при Никольской церкви в селе Протасово (дворцовая Вышегородская волость Верейского уезда), где служил его отец, а затем был посвящен в священники (1707 г.). В 1715 г. в его судьбе наступает неожиданный перерыв — его забирает в Петербург царевна Екатерина Алексеевна. Затем, по ходатайству А. Д. Меншикова, он становится вторым священником церкви Преображения в Копорье, принадлежавшей Светлейшему, служит на корабле «Шлютенбурх». Опалу Светлейшего Пахомьев встретил священником дворцовой церкви в Ораниенбауме. Его определили было священником в Вятский пехотный полк, но бывший домовый священник Меншикова, очевидно, видел в этом очевидное понижение. Вместо полка он уехал к отцу, у которого и жил «года з два», а затем пришел в Москву и остановился у Шереметева[34].

Перелом в положении домовых священников был связан с указом 1722 г. Находящиеся на практически полузаконном положении, домовые священники постоянно страдали от надзора и контроля со стороны синодальных органов. В результате складывалась странная картина — в стране, где действовал официальный запрет на строительство новых церквей, где практически единственной возможностью получить приход было его наследование от отца-священника, нанять священнослужителя было крайне трудно. Если

[33] *Николев И.* Перехожее духовенство. С. 43, 70, 45, 64.

[34] РГАДА. Ф. 1183 (Московская Синодальная контора). Оп. 1. 1732 г. № 197. Л. 1–2 об. (допрос безместного священника Никона Пахомьева, явившегося в Канцелярию Святейшего Пр. Синода, 15 июня 1732 г.).

определенное предложение и было в Москве, то в Петербург домовых священников нужно было просто вывозить. Это и сделали многие участники событий 1730 г. в Москве (князь Д. М. Голицын, Г. И. Головкин и Р. М. Кошелев), воспользовавшиеся длительным пребыванием двора в старой столице, чтобы подыскать себе священников для домовых церквей, или просто забравшие их с собой в Петербург[35].

В результате дворян настигла та же самая проблема, что и старообрядцев-поповцев — им постоянно не хватало священников с хорошей репутацией, а те, кто шли в домовые церкви сами, оказывались зачастую чуть ли не самозванцами. Так, Ивану Васильеву, бывшему домовому священнику И. А. Мусина-Пушкина, было ясно и определенно запрещено служить по домам, но он продолжал отправлять службы в доме у П. И. Мусина-Пушкина. Лишенный сана и сосланный под начал в Борисоглебский монастырь священник Дионисий Никифоров, в 1726 г. бежал в Москву, откуда вместе с князем Н. Ю. Трубецким уехал в Петербург, служил у него и у князя А. М. Черкасского. Будучи призван на допрос в Синод, Никифоров выбрал крайне опасную тактику — назвался чужим именем, но вскоре был разоблачен[36]. Ярким примером здесь служит история крестового священника М. А. Матюшкина — Софрония Васильева (о составленной им присяге хозяину дома будет случай упомянуть ниже), который вообще, как оказалось, не был священником, а был посвящен в диакона, затем овдовел, был запрещен в служении и скрывался от своего епархиального архиерея[37].

В результате на первый план выходит совершенно другая фигура. Священник 1723–1740 гг., как правило, бывал изгнан из своего прихода — не в последнюю очередь, из-за произвола петровской администрации. Гораздо чаще встречаются и вдовые священники, на недопустимость служения которых в домовых церквях указал еще собор 1682 г.[38] Если за 1712–1722 г. известен только один вдовый домовой священник, то в 1723–1740 гг. их по крайней мере восемь.

[35] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1902. Т. XII (1732 г.). № 113. С. 228–229; ПСПР. СПб., 1890. Т. VII. С 19-го января 1730 по 23-е декабря 1732. № 2595. С. 519–520 (19 июня 1732 г.); РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 13. 1732 г. № 145. Л. 3.

[36] РГИА. Ф. 796. Оп. 13. 1732 г. № 140. Л. 2–2 об., 5, 14, 16; Оп. 13. 1732 г. № 122. Л. 5–5 об., 11.

[37] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1903. Т. XI. 1731 г. № 180. С. 244–247.

[38] *Виноградский Н.* Церковный собор в Москве 1682 года. Опыт историко-критического исследования. Смоленск, 1899. Приложение. С. 52.

Такое падение уровня крестового духовенства связано было не столько с неразборчивостью дворян, сколько с объективными трудностями. Поскольку официально нанять домового священника стало невозможно, в действие приводились многочисленные знакомства и связи в духовной среде, причем ставленую грамоту, как правило, никто не спрашивал[39]. Можно сказать, что московская и петербургская знать столкнулась с той же проблемой, что и старообрядцы-поповцы, на своем горьком опыте убедившиеся, что отрешенный от прихода священник — далеко не обязательно самый лучший.

Очевидно, вопрос можно было бы поставить так: были ли домовые священники потаковщиками, которые скорее угождали своим господам, или действительно могли оказать на них какое-либо благотворное влияние? В историографии предлагается порой довольно идеализированная картина отношения владельца и священника домовой церкви. Так, Хартмут Рюсс, ссылаясь на Н. И. Костомарова, утверждает, что духовник играл важную роль в боярском доме. У него просили совета, поучения или утешения в семейных делах, часто обращались к нему и в случае царской опалы[40]. Были ли домовые священники ниже по образовательному уровню, чем их господа (что позволяет объяснить встречающиеся случаи пренебрежительного обращения с ними)? Положительный ответ на тот и другой вопрос означал бы, ни более ни менее, как некоторую попытку оправдания петровской реформы. В нашем распоряжении находятся как «положительные», так и «отрицательные» примеры, создающие в совокупности причудливую гамму.

Так, несомненно есть примеры домовых священников, которые были авторитетом для всех домочадцев без исключения. К ним принадлежал «крестовый поп» Петр Семенов, служивший в петербургском доме князя Д. М. Голицына. Когда 10 января 1737 г., уже после ареста «верховника», лакей Василий Иванов нашел у него «незнамо какия письма», он тут же сообщил о находке другому лакею, Петру Стринкину, выполнявшему по совместительству роль второго домашнего секретаря князя. За советом Стринкин обратился к священнику, который взял ответственность на себя — посоветовал сжечь письма и сам присутствовал при этом[41]. Каким бы

[39] Так, священник Федор Ерофеев попал в дом к генералу И. Колтовскому по знакомству со вкладчицей Новодевичьего монастыря П. Заборовской, в церкви у которой он прежде служил (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 398. Л. 1).

[40] *Rüss Hartmut*. Herren und Diener. Die soziale und politische Mentalität des russischen Adels. 9.–17. Jahrhundert. S. 211. Anm.179.

[41] *Корсаков Д. А.* Из жизни русских деятелей XVIII века. Казань, 1891. С. 273–275. После доноса Стринкина священник Семенов был привлечен к следствию и вынужден был сознаться в своем участии в сокрытии документов.

благородным не казался нам сейчас поступок домового священника, необходимо подчеркнуть и такую его составляющую, как избыточную лояльность своему господину, в данном случае, в ущерб лояльности государству. Противоположные примеры более ярки и многочисленны. О том, как порой обращались с домовыми священниками, можно узнать из прошения дьячка Андрея Гаврилова. В 1723 г. Гаврилов обратился в Синод со следующей жалобой на владельца домовой церкви, при которой он служил — кравчего Кирилла Алексеевича Нарышкина: «И он, господин Нарышкин, меня нижеименованного и жены моей и двора от себя не отпускает, также де и скарб мое и заслуженную мою ругу мне не отдает, и держит меня сковав под караулом, и морит голодною смертию… хотя на себе подложно подкрепить в кабалное холопство»[42].

А что можно сказать о разрешении ближнему боярину Алексею Салтыкову занять в его домовой церкви в качестве диакона и пономаря «собственных его людей»[43]? Подобное совпадение дворни и причта не могло не сказаться на статусе последнего.

В том, что касается образованности, общая картина вырисовывается трудно. С одной стороны, перед нами совершенно исключительный пример домовой церкви кн. А. М. Черкасского, при которой была устроена школа. Для преподавания в ней понадобился ученый священник, отыскавшийся в лице Ивана Змилевского, студента богословия Славяно-греко-латинской академии. К 1729 г., когда преподаватель подписал контракт, ученики в школе уже будто бы выучились славянскому языку, а в дальнейшем их полагалось учить риторике и латыни. Кроме того, по субботам Змилевский должен был толковать ученикам Символ веры и следить за тем, чтобы они вели себя благочинно и ходили в церковь[44]. С другой стороны, современники рисуют домовых священников, не отличавшихся образованностью. «Видел я в Москве презвитера из знатнаго

[42] Прошение дьячка Андрея Гаврилова, 26 февраля 1723 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 182. Л. 1 об. Интересно, что в этом деле как бы все действующие лица и отношения вышли из прошлого — сам Нарышкин носит старый чин, не вошедший в изданный за год до того Табель о рангах, домовый священник как бы и не знает о том, что домовые церкви уже упразднены «Духовным регламентом», а посягательства Нарышкина касаются кабального холопства — социального отношения, ушедшего в прошлое в ходе осуществления податной реформы.

[43] ПСПР. СПб., 1881. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727. № 1771. С. 350 (2 мая 1726 г.).

[44] Не случайно церковь Черкасского была и единственной, при которой читались «поучения», то есть проповеди (ПСПР. Т. VI. С [illegible] мая 1727 по 16 января 1730. СПб., 1889. № 2195. С. 272–274. (29 января 1729 г.)).

дому боярина Лва Кириловича Нарышкина, что и татарке против ея задания ответу здраваго дать не умел», — писал И. Т. Посошков[45].

Однако наименее приемлемым для церковных и государственных властей было не это. Лишь формально относившийся к духовенству, священник домовой церкви на деле всеми социальными нитями связан был с боярским домом. Несмотря на многочисленные запреты, он по-прежнему часто жил не при приходской церкви, а в доме, в котором служил, получал от домовладельца ругу (ср. упоминания о ней — в приделе Ромодановских, 1712 г.; домовой церкви кн. А. В. Голицына, 1740 г.)[46]. Все это формировало чрезмерную лояльность домовых священников по отношению к их господам, полностью разрушавшую у многих из них чувство корпоративной принадлежности к духовенству. Когда духовная и светская власть, в лице инквизитора с подьячим и солдат, попробовала опечатать домовую церковь Нарышкиных, служивший в ней пономарь Иван Никитин «явился противен»[47]. Ярким примером подобной лояльности своим господам, доведшей его до совершения важного правонарушения, был священник подполковника Преображенского полка Михаила Матюшкина Софроний Васильев. Когда в доме начались пропажи, он вместе с управителем, пошехонским помещиком Толбугиным, сочинил присягу, по образцу присяги на подданство, к которой и привел денщиков, певчих и дворовых Матюшкина. Присяга была следующая: «Я, имярек, обещаюся и клянусь Всемогущим Богом и святым Его Евангелием, что понеже, как сначало службы моей возъимелось, моему государю Михаилу Афонасьевичу и супруге его государыне моей Софьи Дмитриевне и чадом их, государей моих, от того времени за их здравие и чад их всегда был готов стараться и живота своего не жалеть, также и дому их и межд собою никаких вещей тайно кражею и явно, якобы самовольно, не бирал, и за своим братом того ничего ни над кем не присмотрел, и в такой совести в думе о каком-либо похищении или неистовстве к каким непотребностям не бывал, и ни от кого не слыхал, и впредь даже до кончины живота своего обещаюсь чинить тако-жь, а ежели в сей присяге объявляю что ложно или прежде

[45] *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. Редакция и комментарии Б. Б. Кафенгауза. М., 1951. С. 22.
[46] *Николев И.* Персхожее духовенство. С. 43; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 21. 1740 г. № 432. Л. 1 (прошение на высочайшее имя князя А. В. Голицына, до 17 сентября 1740 г.).
[47] ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 449. С. 93–94 (22 января 1722 г.) За свое сопротивление он был бит плетьми и наказан запрещением определять в причт.

сего иныя какия вещи покрал, или за кем видел или слышал, такия причины ведая, да не донес и сей час не донесу, и за тое мою неистовую присягу до покажет надо мною Творец мой чудо, изобличит неистовые поступки и да избавит невинных от пролития крове; Боже Творец, избави невинных от пролития крови и обличи непотребных, и в том целую слова и крест Спасителя моего. Аминь». На допросе в Тайной канцелярии Софроний ссылался на простоту, в силу которой он полагал, что подобные присяги приносятся и в других господских домах[48].

Подобная лояльность делала крестовых священников препятствием в решении существенной задачи — формировании духовного сословия. Послабления и уступки могли иметь место (в том, что касается разрешения или запрещения церковных служб на дому), однако, в общем, судьба крестовых священников была решена уже собором 1667 г., так что персональная «вина» Петра здесь минимальна. Реформа, поставившая своей целью ликвидацию домовых церквей и упразднение крестовых священников, до мелочей повторила основную судьбу реформы благочестия — будучи опробована на новой столице, она приобретет затем всеобщий характер (с основным прицелом на старую столицу).

Уже собор 1667 г. указал на неисправности в домашнем богослужении, свидетельствовавшие о том, насколько владельцы домовых церквей чувствовали себя хозяевами в «своих» церквях. Служба часто начиналась в отсутствие священника (очевидно, силами самих мирян), сохранялось одновременное пение и чтение (многогласие), призванное сократить утомительное богослужение, среди священников много иеромонахов или вдовых попов, или просто священников без ставленых грамот — в последних, прежде всего, подозревались старообрядцы[49].

Первое свидетельство об интересе Петра к вопросу относится к 1707 г. (интересно, что в это время рядом с преобразователем не было Феодосия (Яновского), с которым связаны были все последующие меры). Полного текста петровского указа обнаружить не удалось, но, совершенно очевидно, что он запрещал «строение часовен и держание крестовых по господским домам попов». По-

[48] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1903. Т. XI. 1731 г. № 180. С. 244–247.
[49] Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1893. Л. 46. Еще раз к вопросу о неисправностях в домовых церквях вернулся патриарх Адриан в своем наказе поповским старостам от 26 декабря 1697 г. (ПСЗ. Т. III. № 1612).

скольку текст указа хранился в Петербургской гарнизонных дел канцелярии, то, очевидно, что касался он Петербурга. Указ действовал, поскольку 13 сентября 1715 г. капралу Гавриилу Гонозову дан был наказ вместе с церковниками церкви Исаакия Далматского обследовать Адмиралтейскую сторону, чтобы «построенных прежних и новых, где явятся, часовен и поставленных по улицам и в прежних непристойных местах образов осмотреть и описать». Священников, которые служат в этих часовнях, полагалось привести в Александро-Невский монастырь к тому же архимандриту Феодосию (Яновскому)[50]. Однако Синод только 18 октября 1721 г. узнал о существовании этого указа «за рукою князь Юрья Шаховского», хранящегося в Санкт-Петербургской гарнизонных дел канцелярии, и затребовал его оттуда[51]. Здесь замечательно само направление мысли преобразователя — домовые церкви и «попы-волочаги» остаются в старой столице, в новой же, где царствуют регулярность и единообразие, места им быть не должно. Однако сохранить в дальнейшем такой компромиссный подход оказалось нелегко. Советники Петра по церковным вопросам подталкивали его к радикальным мерам.

После возвращения из второго заграничного путешествия Феодосий представил Петру доклад, в котором просил «о священниках крестовых учинить бы предел, кому держать, кому не держать; понеже от оных многое безчиние, и унять их невозможно». Предлагаемые Феодосием царю решения колебались между непропуском «волочаг» в новую столицу (контроль возлагался на заставы и на архиереев, которые должны были следить за поведением своих священников) и общим запретом держать домовых священников (привилегия содержания крестового священника должна была быть оплачена, если мы верно понимаем Феодосия, своего рода «двойным окладом» — он должен был довольствовать приходского священника таким же «трактаментом», который получал от него крестовый)[52].

Предложения Феодосия нашли отражение в «Духовном регламенте», распространившем нормы указа 1707 г. на всю страну. Не имея возможности действенно контролировать домовые храмы, их решено было упразднить: «Отселе не быть у мирских ни у кого (кроме фамилии Царского Величества) в домех церквам и крестовым попам, ибо сие лишнее есть и от единыя спеси деется и духовному чину укорителное. Ходили бы господа к церквам приходским, и не стыдились бы быть братиею, хотя и крестьян своих, в обществе христианстем...»[53].

12 апреля 1722 г. Петр распорядился, в соответствии с нормой «Духовного регламента», упразднить в Москве все домовые церкви. Исключение делалось только для престарелых владельцев, которые не могли ходить к церкви — им с синодального разрешения разрешалось ставить в палатах передвижные антиминсы. При этом «верхи» палат должны были не отличаться от других покоев (чтобы с улицы нельзя было догадаться о том, что в доме есть церковь). При переезде или отлучке домовладельца антиминс забирался и хранился в Синоде[54].

В своей ценной статье О. В. Кириченко утверждает, что на деле указы «были направлены против семьи старого типа». Согласно исследователю, «в прежние века теремная жизнь женской половины дома, будучи под охраной, могла быть нарушена (открыта внешнему миру) чаще всего, когда семья посещала приходской храм. Поэтому для сохранения семьи замыкают и эти врата в внешний мир», то есть создают свою домовую церковь[55]. Такая постановка вопроса кажется мне несколько искусственной. Во-первых, терем конца XVII в., как показали последние исследования, не более чем историографическая легенда[56]. Во-вторых, столичная дворянская семья к этому времени уже была настолько «открыта» благодаря культурной реформе (в том числе ассамблеям), что выход женской части семьи в приходской храм ничего не изменял. Проблема была в другом — принятый в пору усиленной секуляризации верхов дворянства, указ реализовывался в условиях дилеммы — или домовая церковь или никакой, что во многих случаях и случалось. Именно выполнение указа о домовых церквях или сопротивление ему породило в следующем поколении, с одной стороны, далеких от церкви и просвещенчески настроенных дворян, с другой стороны, новые образцы старого благочестия.

[50] *Рункевич С. Г.* Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования императора Петра Великаго. Т. I. Стб. 675–676. № 15.
[51] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 606. Л. 1–4.
[52] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 79.

[53] Духовный регламент // ПСПР. СПб., 1879. Т. I. Изд. 2-е. № 1. С. 27.
[54] СПб., 1872. ПСПР. Т. II. 1722. № 533. С. 177; 12 апреля 1722. В появившемся в мае 1722 г. прибавлении к «Духовному регламенту», посвященному белому духовенству и монашествующим, обычай приглашать в дома священников для служения заутрени и вечерни был еще раз осужден, как «великое суеверие и тщеславие» (Там же. № 596. С. 246).
[55] *Кириченко О. В.* О благочестии русских дворян 18 века. С. 200–201.
[56] *Boškovska Nada.* Die russische Frau im 17.Jahrhundert. S. 209–222.

В историографии присутствуют слишком оптимистические оценки этой нормы. Так, крупнейший исследователь «Духовного регламента» П. В. Верховский писал: «Что же касается "волочащихся попов", то они утратили под собою почву с тех пор, как, с одной стороны, были запрещены домовые церкви, с другой стороны, урегулированы приходские выборы... ■ наконец, был произведен ряд разборов людей духовного класса с целью определения свободных из них в ту или иную государственную службу»[57].

На самом деле все было не так просто. Неоднократные повторения ■ напоминания о закрытии домовых церквей свидетельствовали о том, что указы плохо выполнялись, а упомянутыми в них лазейками старались воспользоваться в гораздо больших масштабах, нежели это предполагалось. Об этом свидетельствовало и новое обращение к теме самого преобразователя. В указе, данном Петром 5 октября 1723 г. на острове Котлине и сообщенном ■ Синод архиепископом Новгородским Феодосием, разрешалось иметь дома подвижные антиминсы, но только чтобы служили при них приходские священники, а не особенный причт[58]. Непонятно, где лежал центр тяжести указа — в разрешении освящать подобные антиминсы по желанию (в апрельском указе в качестве условия предусмотрена была болезнь ■ дряхлость) или в оговорке о недержании клириков на дому.

Не стоит и говорить о том, что первое послабление сделано было при Екатерине I. 13 октября 1725 г. издан был указ, позволявший распечатать домовые церкви в домах знатных персон, которые по немощи своей не могут ходить ■ приходскую церковь. Служить в этих церквях должны были приходские священники, держание крестовых диаконов запрещалось[59]. Ряд просьб о применении этого указа, пик которых приходится на правление Петра II, только отдаленно позволяет судить о широком открытии церквей de facto.

Дальнейшая история домовых церквей русской знати является совершенно самоценным сюжетом и заслуживает специального исследования. Не успела регентша Анна Леопольдовна сменить курляндского герцога, как церковные власти оказались засыпанными просьбами об освящении новых домовых церквей. Подобные прошения являются нормой при Елизавете Петровне, а при Екатерине II их становится столь много, что, кажется, сам запрет стал

---

[57] *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России. Исследование ■ области истории русского церковного права. Ростов-на-Дону, 1916. Т. I. С. 466

[58] ПСПР. СПб., 1875. Т. III. 1723. № 1120. С. 203 (14 октября 1723 г.); соответствующий указ послан был Синодом в Духовную дикастерию (Там же. № 1132. С. 216. (29 октября 1723 г.)).

[59] ПСПР. СПб., 1881. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727. № 1672. С. 205–206 (13 октября 1725 г.).

полной фикцией. Если мы взглянем на историю домовых церквей из перспективы 1650-х — 1730-х гг., то их судьба может показаться безотрадной (а церковная реформа Петра ■ этом направлении выполненной). Читая документы 1750–1770-х гг., убеждаешься, что все возвратилось на круги своя. Речь идет лишь о строго ограниченном периоде, в течение которого власти попытались было взять под контроль домашнее благочестие русской аристократии. К 1740-м гг. решимость действовать дальше ■ этом направлении была исчерпана.

Сорокалетнюю историю домовых церквей, очерк которой набросан выше, можно рассматривать в двух планах. Первый из них — генерационный. Дети 1720-х–1730-х гг. — это поколение, расцвет активности которого приходится на екатерининское время. Представляется, что разделение екатерининского общества на «Стародумов» и вольнодумцев во многом копирует структуру домовых церквей пятидесятилетней давности. Один хороший пример — история упомянутой под 1725 г. московской домовой церкви подполковника Василия Ивановича Суворова, ■ целом, лица достаточно несимпатичного ■ типичного бироновца[60]. Трудно отрицать, что именно она оказала не второстепенное влияние на духовный мир будущего полководца — строителя церкви во имя Александра Невского, где он служил чтецом, ■ несостоявшегося монаха Ниловой пустыни.

Кроме этого, надо отметить, что весь комплекс традиций, характерных для московских домовых церквей знати, не исчезает даже в 1730-х гг., а переносится ■ вотчину. Ее владелец финансировал строительство храма, заботился об его освящении и часто поставлял своего бывшего крепостного в священники[61]. Ярким примером преемственности двух эпох остается написанная в XVIII в. повесть, посвященная стольнику А. М. Вешнякову, храмоздательная деятельность которого пришлась на рубеж столетий. Служилый человек первого петровского призыва, участник Азовских походов ■ первой осады Нарвы, Вешняков построил на свои средства два храма и колокольню ■ подмосковном Маврине[62]. Тем самым мы сталкиваемся с уже известным нам феноменом — новое не вытесняет старое, а как бы сосуществует вместе с ним, создавая вместе причудливый «слоеный пирог» из разновременных традиций.

---

[60] Описание документов ■ дел, хранящихся ■ архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. V (1725 г.). Приложение XIII. С. CDXC.

[61] *Кириченко О. В.* Православный храм ■ жизни русских дворян XVIII в. С. 92–99.

[62] *Овсянников О. В., Рождественская М. В.* «Сказание о построении церкви в селе Маврино-Сергиевское» — малоизученный памятник XVIII ■. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVII. С.357–366. Показательно, что строительная деятельность Вешнякова оказалась связанной с двумя иконами — списком Богородицы Владимирской, которую он, кажется, считал чудотворной, и Спасом Нерукотворным, написанным Симоном Ушаковым.

3. Основные религиозные типы

10 января 1718 г. князь Михаил Прозоровский бежал с венецианской службы, куда он был послан учиться морскому делу. Через некоторое время возвращающийся из Турции домой русский пленник привез его собратьям письмо, отправленное с Афона.

«Мои государи, предражайшия братия и други! Понуждающая мя ревность моя до вас и не оставляет усердия сердца моего любви вашей и приятности, сущия являемыя многия в прешедшую довольную бытность мою завсегда с вами конечно удостойте забвению сице, ныне Господу моему тако Своими праведными судьбами изволившу устроити о моем недостоинстве; обаче от горячести любви моея к вам понудихся при отшествии моем от вас и отлучении сопребывания вас, моих предражайших другов, сию малую хартию начертати, не яко да оскорбитеся о мне, но любовь да познаете, юже имех к вам». Письмо подписано «препокорным... моим милостивым приятелям и прелюбезным друзьям слугою», князем Михаилом Прозоровским, «а Богу соизволившу во иноцех недостойным Сергием»[63].

Пять лет отделяет это письмо от показаний монаха Сергия (Прозоровского), данных в Тайной канцелярии по делу Варлаама Левина. За это время Прозоровский успел вернуться в отечество «для прощения милостыни», привлечь к себе внимание князя И. Ф. Ромодановского и, в конечном счете, попасть в Александро-Невский монастырь — совершенно не подходящее место для афонского инока. Осуждая царившую в монастыре вседозволенность, Сергий оказался вовлеченным в дело Варлаама Левина, по которому ему и пришлось давать показания. В них Сергий еще раз глухо упомянул о том, что «...в прошлом де 1718 году случилися в Италии быть монахи из области султана турскаго, из горы Афонския, и он де Михайло с теми монахами поехал в Афонскую гору и там постригся и учинен там иеромонахом»[64].

Ни письмо, ни показания не раскрывают причин, резко изменивших жизнь петровского гардемарина. Возникает ощущение того, что погружение в чуждую культуру, овладение ее языком — будь то итальянский язык, танцы или фехтование — порождали как бы защитную реакцию. Если культурная идентичность оказывается под угрозой, наступает перелом, когда, кажется, только религия может восстановить связь с прежними ценностями.

[63] *Неплюев И. И.* Записки. (1693–1773). СПб., 1893. С. 17–22.
[64] *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. [I]. С. 32.

Уже запрет на пострижение дворян, годных к военной службе, создал определенный водораздел между служилым сословием и монастырем. Дворянин часто посещал монастырь, мог быть его вкладчиком, но все реже и реже становился иноком. Достаточно посмотреть на состав архиерейского собора XVII в., чтобы убедиться, что представители знати представляют там абсолютное меньшинство. Время Св. митрополита Алексия и Иосифа Волоцкого ушло в прошлое, и старообрядческий полемист диакон Федор Иванов вполне мог «зазирать» патриарха Иоакима (Савелова) его любимым занятием — охотой на зайцев, связанной с дворянским происхождением — последнее, действительно, было совсем не типично. Еще меньше дворян будет среди черного духовенства в петровское время. Подтвердив старую норму о непострижении «воина» в монастырь, Прибавление к «Духовному регламенту» добавило к ней запрет постригать тех, кто моложе тридцати[65].

Тем не менее, нам известны автобиографические показания нескольких дворян, подобно Михаилу Прозоровскому пренебрегших официальным запретом. Двое из них воспользовались заключением Ништадтского мира, чтобы испросить себе прощения. В биографиях постригшихся вопреки указу много общего.

Показательно, что явившийся 14 января 1723 г. в Синод в Москве с повинной Петр Богданов Савелов приходился однородцем предпоследнему патриарху, и уже потому не может быть вполне типичным для московской знати. Сын полковника Богдана Савелова, он семнадцатилетним юношей явился к фельдмаршалу Шереметеву и попросил определить его в драгуны. Савелов прошел почти всю основную часть Северной войны, участвовал в сражениях под Головчиным близ Могилева, при Лесной, а во время Прутского похода «был на штурме под турецким городом Браилом». Затем он послан был на четыре месяца для усовершенствования в военной науке в Голландию. Вернувшись в Петербург, он явился к Светлейшему и получил было новое назначение, но отпросился в отпуск в Москву будто бы ради «домовных нужд».

В Москве Савелов окончательно решает уйти в монастырь. Показательно, что за помощью он обращается к духовному отцу, но боится действовать открыто, «дабы от сродников моих от того не воспящен был». Сам надев на себя иноческое платье, он пришел на Кирилловское подворье к знакомому ему строителю. Тот направил его в Новоспасский монастырь, к знакомому архимандриту, выдав за монаха Александро-Свирского монастыря («утая от него,

[65] ПСПР. СПб., 1872. Т. II (1722 г.) № 596. С. 248.

что я ис персон военных», отмечает Савелов), где он и был в апреле 1717 г. пострижен. Здесь он услышал, что во Флорищевой пустыни, «иноцы люботрудство имеют, нерушимую общину» и захотел туда.

Показателен сам интерес Савелова к Флорищевой пустыни, вполне разделявшийся и другим дворянином-постриженником Алексеем Бредихиным. Флорищева пустынь, основанная будущим митрополитом Суздальским Иларионом, становится особо почитаемой уже при Федоре Алексеевиче, несколько раз посещавшем ее. Здесь в 1714 г. постригся дядька Петра, князь Борис Алексеевич Голицын, заложив тем самым традицию знатных пострижений в обители[66]. Савелов испросил у архимандрита Новоспасского монастыря благословение на переход во Флорищеву, где и пробыл вплоть до своей явки с повинной в 1723 г. После того, как осмотр в Медицинской канцелярии показал, что Савелов слаб здоровьем, Синод распорядился сподобить его монашества и определить в Новоспасский монастырь[67].

Похожей была история иеродиакона Аркадия Бредихина. Прозывавшийся в миру Алексеем, он родился около 1702 г. в семье стольника Семена Бредихина. Тринадцатилетним «новиком» он был послан отцом из Москвы в Петербург к графу А. А. Матвееву, определившему его в Морскую академию. Проучившись в ней три года, он был выпущен гардемарином и совершил три кампании на разных кораблях. В июне 1720 г., находясь на Котлине, Бредихин бежал со службы «и сошед ходил белцом и жил в разных городех и в уездех по селам и по монастырям месяцов с восемь, а кормился нищетцким образом». В декабре он купил у монаха Николаевской «на Гнилуше» пустыни монашеское платье и самовольно надел его. Остановившись в Солотчинском монастыре, он был там пострижен и даже рукоположен в иеродиаконы. Как и Савелова, его влекла Флорищева пустынь, куда он и перешел и где жил до 1722 г., когда попросил, для всенародной радости о мире со Швецией, простить ему его вину[68].

Дело его не было очень простым — во время расследования Бредихин как-то вдруг снова оказался во Флорищевой пустыни, откуда был привезен к Москве и взят на поруки своим братом, мичманом Александром Бредихиным. В конечном счете Петр лично

[66] *Георгиевский В.* Флорищева пустынь. Вязники, 1896. С. 89; *Кириченко О. В.* О благочестии русских дворян 18 века. С. 200.

[67] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 54. Л. 1–2 (доношение Пимена (Савелова) в Святейший Синод, до 14 января 1723 г.), 3 (допрос Савелова в Синоде, 22 января 1723 г.), 11–11 об., 16.

[68] РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 927. Л. 1–1 об. (доношение Аркадия (Бредихина) в Синод, до 29 августа 1722 г.), 2–2 об. (допрос Бредихина в Синоде).

решил дело, распорядившись расстричь Бредихина и определить его в прежний чин. В июне 1727 г. Бредихин воспользовался случаем и, для поминовения Петра и Екатерины I, просил у Петра II возвратить его в монастырь, что и было сделано. Интересно, что после сподобления прежнего монашеского и иеродиаконского сана, Бредихин был затребован архиепископом Ростовским Георгием (Дашковым) в свой дом — последнее, очевидно, свидетельствовало об определенных связях[69].

Сами по себе Бредихин и Савелов не дают широких возможностей для типизации — это всего два случая; вполне вероятно, что пренебрегших петровским запретом и никогда не принесших «повинную» дворян было гораздо больше. Показательно, что оба они принадлежат не к основной толще служилого сословия, а к его образованной верхушке, что подталкивает к мысли, что риск подобного «альтернативного» поведения не снижался, а как раз возрастал наверху, там, где конфликт «старого» и «нового» был наиболее сильным. Если сложить биографии Бредихина и Савелова, то получится что-то вроде биографии знаменитого мемуариста — типичного «птенца гнезда Петрова» Ивана Неплюева, прошедшего и Морскую академию, и обучение за рубежом. Невольно создается впечатление, что именно столкновение с чуждой культурой или рационалистической образованностью предшествует духовному кризису, находящему выход в побеге и постриге. Оценивая характер последнего, следует уйти от перспективы дезертирства из воюющей армии, в которой видело его «регулярное государство»: само по себе превращение из гардемарина в нищего странника в петровской России было всем чем угодно, но не улучшением своего положения.

Само по себе описание Савеловым и Бредихиным внутреннего кризиса строится по одному и тому же плану — сначала данный в юности обет постричься, затем болезнь, показывающая, что речь идет о последней возможности исполнить его, затем самовольное наложение на себя иноческого платья, затем постриг — с большей или меньшей «ложью во имя спасения».

Болезнь здесь осознается как знамение, как указание на последнюю возможность исполнить обет. «А имел я обещание от юности моей и желание всегдашнее, чтоб получать иноческий чин, и в бытность мою в Москве приключилась мне великая болезнь, в которой я монашества усерднее возжелал и прилежно взыскивал, еже бы то мое обещание делом совершить...» — рассказал впоследствии Савелов. В рассказе Савелова его болезнь оказывается как бы драматической нитью всего повествования — возникшая во время от-

[69] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 927. Л. 7 об., 10, 15–15 об., 20 об., 23.

пуска в столице, она не мешает ему перейти из Кирилловского подворья в Новоспасский монастырь, но не отпускает вплоть до пострига: «И по малых дней умножилась во мне скорбь, и боясь смертнаго часа, просил я онаго архимандрита, сказавши о себе, что и притворно одеян, а не пострижен, и велел бы постричь, объявляя ему и обещание мое в той обители...». Согласно более лаконичному рассказу Бредихина, в апреле 1721 г. он «волею Божиею заболел и при смерти в помянутой своей болезни» упросил архимандрита Солотчинского монастыря постричь его[70]. Показательно, что и Савелов, и Бредихин вынуждены были скрывать от монастырского начальства не только свое имя, но и свое дворянское происхождение: Савелов утверждал, что он сын священника из Вологды, Бредихин называл себя «жителем московским, купеческаго отца сыном, а иногда и сослужителем домов господских»[71]. Если в первом случае перед нами просто правдоподобная версия, то во втором мы видим скорее сознательное отрицание своей сословной принадлежности. Если гардемарин, превратившийся в нищего странника, как бы реализовывал евангельскую истину, то дворянин, выдававший себя за слугу, просто занимался самоуничижением. В рассказах Савелова и Бредихина есть и другая сторона — очевидно, даже на «смертном ложе» они не были вполне искренни перед своим монастырским начальством (что законно заставляет задуматься о том, что они говорили на исповеди), зато сами их «исповеди», которые мы изучаем, произнесены перед синодальным присутствием, то есть, в какой-то мере, перед государством. Лояльность, характерная для дворянского самосознания, оказывается чуть ли не сильнее религиозного долга.

Одним из традиционных путей, по которым в монастыри попадали знатные постриженники, было вкладничество. Делая один или несколько крупных вкладов, знатный человек как бы резервировал себе место в монастыре (в то время, как среди крестьян вкладничество было сравнительно редким явлением, так что пример Пимена Волкова остается в своем роде исключительным). Под последней возможностью поставило точку прибавление к «Духовному регламенту»: «Бездельный же и тщетный и сей обычай есть: даст некто несколько рублев вкладу в монастыре, одолжая тако монастырь, чтоб его, когда он похощет, принять в монахи. И тогда он входит в монастырь, как бы в свою вотчину, и за вклад свой, аки за долг некий, угодия в монастыре ищет и от настоятеля с роптанием истя-

[70] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 54. Л. 1 об.; Там же. Оп. 3. 1722 г. № 927. Л. 1.
[71] Там же. Оп. 4. 1723 г. № 54. Л. 2; Оп. 3. 1722 г. № 927. Л. 1 об.

зует; и уже мнение у многих есть, что таковаго нельзя не приняти в монахи. Отселе вкладов и вкладчиков таковых не принимать, а если кто примет, извержен будет своего настоятельства»[72].

Тем не менее, сам институт вкладчиков сохранился в дворянской среде несмотря на то, что лишен был своей существенной составляющей. Как пишет О. В. Кириченко, «бедственное положение, в какое попали монастыри в XVIII веке, потребовало от состоятельных богомольцев личного и самого живого участия в судьбе их и спасении»[73]. С моей точки зрения, роль корпораций вкладчиков, объединявшихся вокруг того или иного монастыря, исключительна уже потому, что это была единственная оставшаяся форма объединения знатных мирян, своего рода аналог «братств».

Не случайно, что вкладчики рискуют выступить на первый план только во время церковной контрреформы, вмешиваясь в различные монастырские дела. Так, в 1728 г. братия и вкладчики Возмицкого Волоколамского монастыря попросили вернуть игумену этого монастыря сан архимандрита, что и было сделано[74]. В том же году с подобной просьбой выступили вкладчики Переславль-Залесского Никитского монастыря, но уже без братии (просьба также была удовлетворена)[75]. Однако откровенно направленным против церковной реформы было лишь поданное в том же 1728 г. прошение братии и вкладчиков Иосифо-Волоколамского монастыря, в числе которых были князь Михаил Шаховской и капитан Алексей Лихарев. Братия и вкладчики просили не более не менее, как поставить архимандритом монастыря прежнего архимандрита Иоакима. Сильной стороной прошения было то, что Иоаким снят был по инквизиторскому доносу, а решение о его посылке под начал в Чудов принадлежало Феодосию — последний тем временем успел превратиться в «чернеца» Федоса, а институт инквизиторов был отменен. Но и список деяний Иоакима впечатляет — он не читал ектений о победе на враги, не служил молебна о здравии цесаревны Елизаветы Петровны и, вдобавок, не выполнил упомянутого выше указа о сносе надгробных камней. Очевидно, свою роль в симпатиях вкладчиков к Иоакиму могло сыграть и то, что в последовавшее за отстранением от архимандритии время он «служил в разных господских домах у крестов», а значит, мог стать своим во многих знатных домах[76]. Вообще, эта связь — служение крестовой службы представителями черного духовенства, паломничество в монастыри и вкладничество — кажется недооцененной.

[72] ПСПР. СПб., 1872. Т. II (1722 г.). № 596. С. 249.
[73] *Кириченко О. В.* О благочестии русских дворян 18 века. С. 198.
[74] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 98. Л. 1–2, 3.
[75] Там же. № 103. Л. 1–1 об.
[76] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 193. Л. 2–2 об., 5, 6.

В свою очередь, сам состав вкладчиков позволяет только один раз говорить об определенном политическом колорите — в Переславском Никитском монастыре вкладчиками были сыновья Аврама Лопухина — Федор, камер-юнкер Петра II, и Василий, камер-юнкер великой княжны Натальи Алексеевны, а также лейтенант флота Гаврила Лопухин (любопытно, что в этом обществе появляется друг детства Петра А. А. Матвеев). В данном случае вкладничество как бы переходило по наследству — Авраам Лопухин был вкладчиком монастыря еще в 1716 г.[77] Возможно, что присутствие одной или двух родовитых или занимающих определенное место при дворе «персон» было частью стратегии корпораций вкладчиков, позволявших им продавить свои пожелания. Так, в Волоколамском Возмицком монастыре список вкладчиков открывают статский советник Анисим Маслов и его брат майор Михаил Маслов. В остальном состав вкладчиков отражал пестроту петровского дворянства — например, в перечне вкладчиков Возмицкого монастыря много дворян, связанных с морской службой, связанной с определенным образовательным уровнем (морского флота лейтенант, навигатор и даже корабельного морского флота ученик), но рядом с ними есть и люди старых чинов (стольник и стряпчий), которым к тому времени должно было перевалить по крайней мере за пятьдесят[78]. Еще одна любопытная сторона заключается в том, что в рукоприкладствах вкладчиков практически отсутствует традиционное для росписей служилых людей XVII в. «по ево веленью руку приложил» — почти все вкладчики грамотны.

Пытаясь наметить основные типы религиозности, присутствовавшие в формировавшемся российском шляхетстве, и опираясь исключительно на данные судебно-розыскных дел, мы рискуем тем, что в нашем поле зрения окажется исключительно «альтернативная», «неразрешенная» религиозность. Так и было бы, если бы сами представления о дозволенном и запрещенном не изменились бы несколько раз в течение полувека. В общем, можно выделить несколько основных типов дворянской религиозности, которым можно было бы дать условные наименования. Это «владелец домовой церкви» (князь Е. В. Мещерский), «противник реформы благочестия» (Михаил Аврамов), «новый человек» (М. М. Самарин). Конечно, для каждого типа можно привести и другие примеры, но при таком подходе типичные и индивидуальные черты окажутся окончательно перемешанными.

[77] Там же. № 103. Л. 1 об. Из процитированного в деле прошения о возведении игумена монастыря в сан архимандрита, относящегося к 1716 г., узнаем и о других видных деятелях петровского времени — вкладчиках монастыря — боярине князе И. А. Голицыне, князе С. Б. Голицыне и Леонтии Магницком (Там же. Л. 2).

[78] Там же. № 98. Л. 2.

Мы называем тип, представленный Ефимом Васильевичем Мещерским, «владельцем домовой церкви», потому что именно его пример позволяет понять, с чем боролись и чего боялись духовные и светские власти, закрывая домовые церкви. Само имя князя Мещерского получило широкую известность благодаря очерку Г. В. Есипова «Кликуши»[79]. В центре повествования у Есипова оказались кликуши и сектанты-хлысты, однажды попавшие в гости к Мещерскому и заинтересовавшие следствие. Однако, в результате к следствию оказался привлечен и сам Мещерский, который затем передан был из Приказа церковных дел в Тайную канцелярию.

Сам князь Ефим Васильевич Мещерский был служилым человеком и принимал участие в Нарвском походе (очевидно, имеется в виду поход 1700 г.). Здесь, по его словам, «от образа Пресвятые Богородицы, которой на рамех своих носил», Мещерский «избавлен бысть от смерти»[80]. С тех пор жизнь Мещерского оказалась подчиненной одной цели — прославлению этого образа. Очевидно, для образа был предназначен особый серебряный перевозной киот. С образом за пазухой Мещерский ездил по деревням, веля бирючам кликать, чтобы народ собирался к нему поклониться чудотворной иконе. Естественно, что собирались и пожертвования, частью потраченные на строительство церкви, частью погибшие при пожаре. Впоследствии именно обвинения в «скверном прибытке», который якобы получал Мещерский, станут одним из основных пунктов обвинения[81].

О чудесах от иконы написана была книга — в ней на 126 листах было перечислено 283 чуда. Ее автором сам Мещерский считал купца Петра Турченина, но в официальном «Реэстре» помечено было, что эта книга «за рукою оного князя» — то есть, по крайней мере, подписана им[82]. Уже здесь заметна определенная жесткость следствия. Если бы такие требования предъявлялись в дальнейшем, то наказуемым суеверием можно было объявить поведение множества

[79] *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. II. С. 189–202.

[80] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 38; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 18.

[81] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 25, 38–38 об., 39, 156 (показание священника Александра Алексеева, сделанное со слов священника Семена Иванова); Ср.: РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 16 об., 17 об., 65–65 об. Сам Мещерский категорически отрицал, что велел бирючам кликать об иконе. Это расхождение можно объяснить. Процитированное выше показание Семена Иванова можно понять так, что Мещерский ездил по деревням сам, хотя следствие поняло его так, будто с иконой посылали самого Иванова. Именно последний вопрос — посылал ли он Семена Иванова по деревням и велел ли кликать об иконе бирючам — и был задан Мещерскому, на что он и ответил отрицательно, очевидно, делая ударение на первом вопросе.

[82] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 11, 38 об.; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 16, 18.

дворян второй половины XVIII в., носивших при себе во время войны иконы — например, князя С. Ф. Волконского, который с образом Богоматери «Живоносный источник» на шее участвовал в сражении во время Семилетней войны, или генерал-майора С. И. Мосолова, не расстававшегося со складнем, которым благословил его отец[83].

Затем Мещерский купил дароносицу, в которой держал святые дары[84]. Интересно, что показания настолько подробны, что позволяют проследить развитие домашнего культа. Согласно показанию священника Александра Алексеева, опиравшегося на рассказ священника Семена Иванова, Мещерский, «когда еще церкви и в зачине не было, держал у себя в доме дароносицу и таинства»[85]. При обыске в его доме было найдено два хлеба — «артоса», которые он взял из Воскресенского монастыря. Мещерский хранил у себя и хлеб, освященный во время всенощной в построенной им церкви. Кроме этого, хлеб освящался у него в доме «во бдение всенощных пений». Из освященного хлеба Мещерский сделал сухари и раздавал их желающим[86].

Впоследствии Мещерский обзавелся и своей «крестовой палатой». Здесь на протяжении трех лет служил священник, который приносил сюда святые дары из приходских церквей[87]. Крестовую украшали стеклянные колокола, вложенные «разслабленным» мастером Сидором Белильниковым, получившим, согласно Мещерскому, исцеление от образа после четырехлетней болезни. Невиданные колокола производили огромное впечатление на многих посетителей княжеского дома, а сам Мещерский гордо называл их «диковинкой», что впоследствии также было поставлено ему в вину[88].

Очевидно, Мещерский верил, что может сам изгонять бесов. Взялся он за это, когда к нему пришли хлысты. «Бесноватую» женку Ирину Верижницу он «бил четками, и говорил: “Изыди, нечистый душе”, и после де акафиста он, князь, тое женку… кропил из водосвятной чаши водою, и устроенным венчиком, а та де вода освещенная, и дал им сухарика с три, а сказал, что де те сухарики благодатной хлеб». Четками князь бил и какого-то «мужика», который «косился (?) простертыми руками», на что женка Алена Ефимова сказала ему: «За что де ты бьешь, он не бесится, но тру-

---

[83] *Кириченко О. В.* О благочестии русских дворян 18 века. С. 176–177
[84] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 39; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. № 387, 1721 г. Л. 16.
[85] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 26; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. № 387. 1721 г. Л. 65.
[86] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 24 об., 37; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 16.
[87] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 25, 39.
[88] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 37; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 14 об.–15.

ждается»[89]. Известен еще один случай экзорцизма, которым занимался Мещерский. Когда в гости к нему пришел зарайский подьячий Федор Григорьев, принадлежавший к секте хлыстов, Мещерский трижды ударил в стеклянный колокол «вместо благовесту» и дал гостю свои сухарики. Вскоре тот почему-то оказался без чувств, после чего Мещерский бил его четками[90].

В деятельности Мещерского замечательно одно — духовенство или не играет в ней никакой роли, или, если играет, то страдательную и подчиненную. Так, некий священник Семен Иванов, страдавший параличом, заявил, что он получил исцеление от чудотворного образа, принадлежавшего Мещерскому. Мещерский давал ему масло от лампады, горевшей у иконы, и те же сухари, отчего тот «получил ноге малое здравие»[91]. Сам же Мещерский присвоил себе власть не то иерея (в том, что касается совершения таинств), не то церковного иерарха (в прославлении иконы как чудотворной). Отсутствие церковного руководства привело к тому, что он оказался окружен сектантами-хлыстами, вместе с которыми и попал под розыск.

Само по себе это соседство дает соблазнительную возможность представить Мещерского хлыстом, от которой не удержался в свое время П. И. Мельников (Андрей Печерский). Сказалось то, что в качестве фактической основы Мельниковым было использовано не само дело, не дающее никаких оснований для подобного предположения, а очерк Г. В. Есипова. Нам остается только согласиться с отзывом видного специалиста по хлыстовству К. В. Кутепова, резонно указавшего на то, что Мещерский был «не более, не менее, как мистически настроенный человек»[92]. Другая характеристика, способная в корне изменить весь конфессиональный аспект дела, принадлежит самому Г. В. Есипову, мельком обмолвившемуся о «староверстве» Мещерского[93]. В последнее время этот вывод был повторен М. А. Федотовой, охарактеризовавшей домашнюю церковь Мещерского как «старообрядческую молельню», а ее посетительницу Алену Ефимову — как старообрядку (на самом деле она принадлежала к секте хлыстов)[94]. Сам Мещерский на допросе

---

[89] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 23 об.–24, 24 об. ; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. № 387, 1721 г., Л. 15 об.–16.
[90] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 16, 37 об.; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 15.
[91] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 24 об.
[92] *П. И. Мельников (Андрей Печерский).* Тайные секты // Собр. соч. М., 1976. Т. 8. С. 107–109; *Кутепов К. В.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882. С. 58. Прим. 2.
[93] *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. II. С. 195.
[94] См. *Федотова М. А.* О расспросных речах старообрядцев. Р. 51–54.

подчеркивал отличие своей крестовой от старообрядческой моленьни: «А окна де у него князя ■ особливой горнице построены крестообразные, для того, что де та горница дом молитвенный, служили ■ ней вечерни, утрени и молебны, водоосвящение, да и для того, что де поносили ево посторонния люди раскольником, а он де не раскольник»[95]. «Раскол» не вменялся самому Мещерскому и в обвинении — в документах указывается только «прибег раскольнической», то есть укрывательство старообрядцев[96]. Среди посетителей Мещерского были ■ как те, кто крестились двумя перстами, так ■ те, кто крестились тремя перстами — но в первых трудно видеть образцовых православных, а во вторых — старообрядцев, поскольку значительную часть тех ■ других составляли хлысты. Выше уже было сказано, что хлыстовство формируется в это время как «согласие» внутри старообрядцев, хотя уже начинает восприниматься самими старообрядцами как чуждое им явление.

Представляется, что дело Мещерского отличается от дел старообрядцев или хлыстов и может быть отнесено ■ той сравнительно небольшой части процессов о «ханжестве» и «суевериях», где действующими лицами оказывались представители благородного сословия. Вопросы, заданные Мещерскому, яснее ясного формулируют позицию обвинения, в котором справедливые упреки Мещерскому, явно не понимавшему отличия мирян от духовных лиц, сформулированы ■ каком-то брезгливо-рационалистическом тоне: «Какой тот хлеб ■ для чего ты дерзал сам раздавать, хотя б оной и освященной в церкви хлеб? Прилично ль в доме хлебы освященные раздавать?... — спрашивали у Мещерского. — «Скажи ты... от кого тебе данная благодать нечистыя духи выгоняти; и почему ты ведаешь..., бутто в человеке есть нечистый дух, и водою кропить для чего дерзал, ибо то противно Церкви неосвященному человеку чинить, ■ богомолья у себя ■ дому для чего имел?»

Мещерского обвиняли: «Ты себя весма за праведна человека признавал, якобы фарисей тщеславился, за что ты подобен многим раскольником, а простой поселянской народ прельщал своими лесными и лживыми словами, которые весьма тебя за богомудренного человека признавали». Мещерский смиренно отвечал, что не знает, признают ли его за богомудренного человека, «а он не богомудренной человек»[97]. Отвел он и обвинение ■ старообрядчестве. 5 декабря 1721 г. Мещерского указано было сослать в монастырь, а уже 8 декабря в качестве места ссылки определены были Соловки. Только в 1730 г. Анна Иоанновна, по челобитью его жены княгини Авдотьи, освободила Мещерского и отдала его под тройной контроль — Синода, родных ■ соседей[98].

[95] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 25.

[96] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 2. 1722 г. № 755. Л. 5 об. Из последнего дела узнаем, что Мещерский пытался откупиться в Приказе церковных дел, дав взятку «кадочку меду, да четверть ячменю, четверик или два гороха чернова, самого худова» (Л. 5 об.).

[97] Там же. Л. 37–38 об.

Дело Мещерского, очевидно, находилось на каком-то особом контроле ■ верхах — его результаты отразились в особом указе, согласно которому отныне не полагалось держать в частных домах чудотворные иконы. Их следовало передавать в соборные церкви ■ монастыри после «достоверного следования» о бывших от них чудесах[99]. Примечателен и сам факт жестокого наказания Мещерского — некоторым представителям благородного сословия, о которых пойдет речь ниже, удавалось выпутаться из «духовных дел». Видимо, Мещерский как раз выразил в своей деятельности то, что было недопустимо в дворянском религиозном поведении — экзальтированность и крайнюю самодеятельность, граничащую с непониманием роли духовенства. Следя за перипетиями дела Мещерского, начинаешь лучше понимать, почему так преследовались домовые церкви московских аристократов — они также позволяли дворянам устраивать свою домашнюю религиозную сферу вне всякого контроля, сводя роль духовенства к простому исполнению своих заказов.

Если Мещерский пострадал, так сказать, за собственную религиозную практику, ■ неразрешенности которой он не вполне отдавал себе отчета, то Михаилу Аврамову пришлось поплатиться крушением служебной карьеры, ссылкой и смертью в застенке Тайной канцелярии именно за свое неприятие петровской церковной реформы. В позднейших автобиографических заметках, написанных уже в елизаветинское время и опубликованных Д. О. Серовым, Аврамов подробно рассказывает о своем духовном пути[100]. Первоначально ориентированный на светскую культуру, переводивший Овидия ■ Вергилия, Аврамов испытал внутреннее потрясение перед домашним образом «Знамения», во имя которого, как отмечено было выше, освящены были многие домашние церкви. Обратившись за советом ■ духовному отцу, Аврамов выполнил наложенную на него епитимью ■ допущен был ■ причастию. К ревностной чиновничьей службе прибавилось скрытое от посторонних глаз послушание — «ношение тяшкой и острой власяницы» под одеждой.

[98] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 48, 51 а; ; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 76, 91–91 об.

[99] ПСПР. Т. II. 1722. СПб., 1872. № 423. С. 65 (21 февраля 1722 г.).

[100] *Серов Д. О.* Основатель Санкт-Петербургской типографии цейхдиректор Михаил Аврамов и его записки // Мѣра. 1994. № 1. С. 130–144. Подробнее об Аврамове см.: *Серов Д. О.* Строители империи. Очерки государственной и криминальной деятельности сподвижников Петра I. Новосибирск, 1996. С. 69–98.

Новое мировоззрение Аврамова проявилось в том, что он сначала пытается воспрепятствовать изданию «атеистической книжичици» Гюйгенса, а затем начинает обличать Феофана Прокоповича, Феодосия Яновского и их единомышленников. Он сначала подает челобитную Петру, а затем, во время двух разговоров, в доме генерала Чернышева и на Старом почтовом дворе, в день рождения цесаревны Елизаветы, пытается доказать преобразователю свою правоту. Конечно, Аврамову свойственно переоценивать значение своего выступления — он утверждает, что «после того времяни оные отчаянные смелчаки, яко земляные кроты забився в норы, со излишними своими вымыслы на долгое было время утихли»[101].

Конечно, Аврамов — недостаточно хороший пример, хотя бы в силу своей незаурядности. Гораздо более типичным представителем благородного сословия, не смирившегося с «реформой благочестия», может быть назван дворянин Новгородского архиерейского дома Иван Носов. Носов неоднократно выступал против Феофана Прокоповича, пытаясь организовать против него процесс, аналогичный процессу Феодосия Яновского. Носов отвергал такие труды Феофана, как «О блаженствах», «Первое учение отроком» и «О равночислении погружательного и обливательного крещения». Самого Феофана он обвинял в том, что тот называл поклонение святым иконам «идолопоклонническим», чудеса от святых и от их икон — «ложными», хулил святых и, особенно, Николая Чудотворца[102]. Очевидно, что Носов не был оригинален в своих воззрениях — многое он почерпнул от Маркелла Родышевского, хотя здесь следует быть предельно осторожным — дело в том, что хорошо информированный Носов делился своими сведениями с Родышевским, использовавшим его данные в «Житии еретика Феофана Прокоповича» и «Тетрадях»[103].

Примером религиозности «нового человека», самим своим существованием обязанного петровской секуляризации, может служить действительный тайный советник Михаил Самарин[104]. Самарин был обви-

---

[101] *Серов Д. О.* Основатель Санкт-Петербургской типографии цейхдиректор Михаил Аврамов. С. 143. В последнем стоит усомниться хотя бы потому, что в своем выступлении против «реформы благочестия» Аврамов упоминает сначала, а потом — о новом успехе своих противников — принятии «Духовного регламента». На самом деле, последовательность была обратной — сначала «Духовный регламент», а потом «реформа благочестия».

[102] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 262. Л. 4.

[103] Там же. Л. 4 об., 10 об.

[104] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 7. 1726 г. № 62. Дело Самарина было впервые введено в научный оборот Е. Б. Смилянской. Исследовательница обоснованно связала взгляды Самарина и его позицией по делу Тверитинова (*Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века. Диссертация… кандидата исторических наук. С. 144–145).

нен капитаном Михаилом Аничковым в казнокрадстве при строительстве канала в Кронштадте. В обвинительных пунктах Аничкова упоминались и церковные противности Самарина. Свидетельские показания против Самарина дал и известный доносчик П. Н. Крекшин, впоследствии преследовавший академика Г. Ф. Миллера.

В пунктах Самарину инкриминировались три разговора. Во время первого из них он высказался по поводу только что вышедшего «Первого учения отроком», в котором на вопрос о том, «что разумети подобает… о христианских иконах», был дан следующий ответ: «Не суть идоли, понеже не в боготворению, но в воспоминанию дел Божиих делаются; и почитание их правилное, не есть идолослужение; ибо не есть такое почитание, яковое имели еллини к своим подобийцам или идолам, якоже глаголет собор селенский седмый»[105].

Самарин процитировал здесь заповедь «Не сотвори себе кумира» и перефразировал слова Феофана так: «Мало не суть идоли» (версия М. Аничкова) или «чуть не идоли» (версия П. Н. Крекшина). В этот момент Крекшин заспорил с Самариным, утверждая, «что вышеозначенное о святых иконах слово толкует… к чести святых образ, а не ко уничтожению», как это делал Самарин[106].

В другой раз, при Аничкове, комиссаре Васильеве и дьякс Льве Прохорове, Самарин назвал мощи святых «мостолыгами и гнилыми костми»[107]. Во время третьего разговора, проходившего дома у Самарина за обедом, он выбранил «матерны» Св. Варлаама Хутынского. При этом Самарин отрицал два чуда Варлаама — «о извождении огня и о устрашении царя». Присутствовавший при этом Крекшин обличал его тропарем и кондаком в честь этого святого, но Самарин остался при своем и вторично выбранил чудотворца. После этого Самарин присоединился к разговору Аничкова и Крекшина, беседовавших о чудесном путешествии Антония Римлянина в Новгород на камне. Самарин «также и оное чудо называл ложным и говорил, что тому верить нечему, а можно де апробовать, и ныне и вырыл бы де ево из земли и, положа на тот камень, пустил на воду, и будет бы де поплыл, то свят, а ежсли бы не поплыл, тот бы тут ево и зжег, и пепел бы развеял». В другой раз при адмиралтейском комиссаре Алексее Диринс Самарин назвал Св. Якова Боровичского утопленником, оскорбительно отозвался о Преподобных Евдокии и Марии[108].

---

[105] *Феофан Прокопович.* Первое учение отроком. Л. 3 об.

[106] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 7. 1726 г. № 62. Л. 2 об., 37.

[107] Там же. Л. 20.

[108] Там же. Л. 37.

Этот разговор, тщательно зафиксированный его участниками, требует определенного комментария. И Крекшин, и Аничков были новгородскими дворянами. Поэтому суждения Самарина, реализовывавшего какую-то личную неприязнь ■ ним, были для современников особенно болезненными — они оскорбляли их религиозное чувство ■ местный патриотизм одновременно. Кроме того, смелость и новизна высказываемых Самариным мыслей относительна — все его высказывания об Антонии Римлянине, например, слово в слово повторяют насмешливые отзывы современников-иностранцев, один из которых с иронией заметил ■ камне Св. Антония: «Думаю, что никакая пробка не могла бы плавать подобно ему»[109].

К Священному Писанию собеседники обратились и ■ четвертый раз — речь зашла ■ таком болезненном для петровского времени вопросе, как двоеженство. Именно в петровское время служба действительно стала пожизненной. Коротавшие дни в гарнизонах, вдали от семьи, дворяне заводили себе новых подруг, ■ церковь по мере возможности боролась с этим. На обеде у комиссара Кузенева Самарин заявил, что подобная практика разрешена в «Апостоле», где будто бы сказано «сестру ■ жену водити». Самарин толковал это место так, «бутто по тому слову разумеется сестра одна жена, а жена другая жена». По этому поводу с Самариным заспорил дьяк Федор Захаров. Будущий доносчик Аничков принес «Апостол», где нашлись слова «сестру жену водити», «а не так, как оной Самарин говорил... прибавляя союзное "иже" напрасно». Самарин не остался в долгу и отметил, что «в етом де "Апостоле" того не напечатано, а в моем де есть». Позиция Самарина здесь достаточно близка к скрытому богохульству — он вряд ли рассматривал свое толкование всерьез, и, скорее всего, издевался над легковерием своих собеседников[110].

Примечательным остается один момент. Среда, в которой ведется разговор — дворянская и бюрократическая, ■ ней нет ни одного духовного лица. Однако, как только возникает спор, сразу же под рукой оказывается книга духовного содержания. Именно эти споры и составили главный материал обвинения. Чистого неисполнения обрядов за Самариным почти не было замечено — разве что он «в доме своем по утру ■ в вечеру, и по естве благодарения не воздает»[111]. Оправдаться Самарину удалось достаточно легко — за давностью лет большинство свидетелей умерло, ■ он просто отверг все обвинения.

---

[109] См.: *Трегубов С.* Религиозный быт русских ■ состояние духовенства в XVIII в. С. 73–74.

[110] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 7. 1726 г. № 62. Л. 38.

[111] Там же. Л. 2 об.

Примечательно, что делу Самарина, ■ первый раз возбужденному в 1722 г., второй раз дали ход в 1726 г., уже после осуждения Феодосия (Яновского). Если бы тенденция, наметившаяся в это время и получившая развитие в кратковременное правление Петра II, не оборвалась бы в 1730 г., то, можно быть уверенным, что через подобные процессы прошли бы и В. К. Тредиаковский, и В. Н. Татищев, ■ многие другие.

4. Дворяне-старообрядцы

Старообрядчество в боярской верхушке проявило себя наиболее демонстративно и ярко, привлекло наиболее сильную репрессию властей и было выкорчевано основательней, чем ■ каком-либо другом слое русского общества.

Иной была судьба старой веры в дворянской среде. Поворотным здесь стал указ 1716 г. Если для старообрядцев — крестьян и посадских — он был тождественен определенной религиозной свободе, то дворянам предстояло таиться, как и прежде. Здесь очень уместно сравнение Х.-Х. Нольте, сопоставившего позицию российских властей с мнением Людовика XIV, главное для которого состояло ■ том, что после отмены Нантского эдикта в 1685 г. не должно было остаться ни одного дворянина-гугенота[112].

Здесь было ■ определенное противоречие. Выходцы из дворян — «бельцы» или постриженники — нередко встречались в старообрядческих скитах. Например, уже ■ 1693 г. ■ спорах о богословских письмах Аввакума на Керженце принимал участие дворянин Федор Токмачев по прозвищу Пошехонец. Токмачев присоединился к старообрядцам, которые осудили учение Онуфрия, если верить архиепископу Питириму, сам перекрещивал переходящих ■ старообрядчество, был привлечен к какому-то розыску ■ даже пытан[113]. Роль некоторых выходцев из дворян ■ жизни старообрядческих общин вообще трудно переоценить — например, если вспомнить об Андрее и Семене Денисовых, рюриковичах в двадцать пя-

---

[112] *Nolte, Hans-Heinrich.* Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der russischen Kirchenspaltung // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 23. 1975. Heft 3. S. 334.

[113] *Питирим*, архиепископ Нижегородский. Пращица духовная. Л. 173; *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. II. С. 230–231, 237; Приложение. С. 163–165; 230–231, 237; *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Вып. I. С. 178.

том колене, выходцах из рода князей Мышецких[114]. Из «дворянского рода», как подчеркивает «Житие» Ивана Филипова, был и главный выговский летописец[115]. Однако сам Филипов на допросе в 1739 г. показал, что происходит «из государственных крестьян»[116]. Внешне никакого противоречия здесь нет — неплохо известная история рода Филипова позволяет проследить, что сословный статус мог быть утрачен в Смуту, после того как его предки влились в общий поток беженцев из шведских владений[117]. Однако показательно, что для своих собратьев по вере и для старообрядческой историографической традиции Филипов был отпрыском служилого рода, в то время как в глазах государства ему казалось безопаснее быть представителем податных слоев, то есть тем, кому «раскол» был «разрешен». Знаменательно и самоименование выговских наставников — никогда не фигурируя под своим княжеским титулом, они именовали себя по имени и отчеству с «вичем», Семеном Денисьевичем или Андреем Денисьевичем, тем самым напоминая о своем знатном происхождении.

Для дворянина, чувствовавшего связь со старой верой, органичнее было полностью порвать со своей средой, не только потому, что она подразумевала ускоренную «никонианскую» социализацию, но и потому, что служба Антихристу была намного хуже, чем платеж двойного оклада. Тем не менее, мы знаем до четырех дворянских старообрядческих семей. Отметим, что известные нам случаи вполне амбивалентны. Все привлеченные к следствию дворяне старательно пытались доказать, что не являются старообрядцами. Если мы хотя бы на минуту поверим им, то тогда их поведение по отношению к служителям православной церкви можно будет прочитать совсем в другом контексте — как обычный для петровской светской элиты грубый и агрессивный антиклерикализм.

Когда на двор к белевскому помещику Афанасию Воейкову прибыл подьячий архиерейского дома Иван Кондратов, чтобы арестовать старообрядческого чернеца Никодима, его встретили неласково. Подьячего на дворе «многолюдством смертно дубьем били, и шпагами голову разрубили, и руки выбили, и лице до крови розбили, и ругательно по двору за волосы таскали, и в цепи держали». При этом приговаривали: «У нас де и поп Игнатей такой же архиерей». Очевидно, при этом имелся в виду священник Игнатий Емельянов, который вместе со своим сыном дьячком Борисом стал невольным очевидцем этой сцены. При этом брат Воейкова Иван Большой Воейков с дядей Бабром Воейковым рассуждали о том, что «хотя де єво подьячего и убить не великая вещь». Рассказавший обо всем этом священник так и остался в неведении о том, выжил ли подьячий. Никодима же удалось задержать только потому, что его сдал один из Воейковых[118].

Согласно доношению Емельянова, Воейков еще в начале 1700-х гг. устроил в своей вотчине Яхонтово что-то вроде старообрядческого монастыря. В саду своего дома он выстроил кельи, где два десятилетия жил и священнодействовал старообрядческий инок Никодим. Вечерню, утреню и часы иногда отправлял по старопечатным книгам сам Воейков. Вместо причастия здесь давали святую воду, будто бы сорок лет тому назад освященную иеромонахом Досифеем в Милеевой пустыни[119].

И ссылка на авторитет Досифея, и сама биография Никодима однозначно свидетельствует о том, что Воейковы принадлежали к поповщине. История другой семьи дворян-поповцев оказалась гораздо громче, а одному из ее представителей — Василию Кондратьеву Павлову — удалось занять пост генерал-рекетмейстера (1722 г.). Сам Павлов утверждал, что вся история была следствием направленной против него интриги. Он будто бы только раз жил в своем белевском поместье и поэтому не исповедовался у тамошнего вдового священника Никифора Львова. В отсутствие Павлова Никифор был взят в Москву на Крутицкое подворье, где архиепископ Сарский Леонид и старец Грешила (очевидно, сам Решилов) стали выбивать у него показания о старообрядчестве Павлова, а заодно и

[114] Сводку ссылок па источники по спорному вопросу о происхождении Денисовых см.в примечании М. Л. Гринберга и В. В. Нехотина к книге: *Рябушинский В. П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. М.; Иерусалим, 1994. С. 220.

[115] *Гурьянова Н. С.* «Житие» Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 230. Странно, что Н. С. Гурьянова не разу не ссылается на опубликованную В. И. Малышевым автобиографическую записку Филипова (*Malyshev V.* «The Confession» of Ivan Filippov, 1744 // Oxford Slavonic Papers. Vol. XI. 1964. P. 17–27).

[116] *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. [1]. С. 549.

[117] *Капуста Л. И.* Новые данные к истории семьи Ивана Филиппова // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 207–209.

[118] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 7 об., 8–8 об.; ПСПР. СПб., 1875. Т. III. 1723. № 1036. С. 71–72.

[119] Имя Досифея часто использовалось в старообрядчестве для придания авторитета запасным дарам. Так, крестьянин Семен Яковлев утверждал, что еще в 1702 г. нашел недалеко от Волхова мужика, причащавшего дарами «Досифея Керженского», которые на поверку оказались испеченными им самим простыми просфорами (*Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 36. Прим. 152).

его самого (при этом Павлов, кажется, вполне игнорировал то, что сведения о его старообрядчестве поступали и из другого источника — в доношении архимандрита Белевского Преображенского монастыря Павла со ссылкой на повинную Никифора сообщалось, что Павлов с женой и сыном не исповедуется семь лет, и что дома у него живут две старообрядческие старицы). Павлов бросился было выручать Никифора, но не смог добиться его освобождения.

Характерно и то, кто начал интригу против Павлова, и то, когда она началась. Царя, только что, в 1722 г., назначившего Павлова на высокий пост, не было в столице — он был в Персидском походе. Согласно его собственному утверждению, Павлов навлек на себя неудовольствие Ягужинского, опрометчиво доложив наверх жалобу челобитчика на него. В декабре 1723 г. Ягужинский, встретив Павлова на ассамблее, пригрозил: «Я-де тебе козырь пришью». В 1724 г., уже после нападок Ягужинского, Феодосий (Яновский) во время «публичного стола» в Коломенском сначала демонстративно благословил Павлова двуперстным знамением, а на другой день просто отказал в благословении и приказал идти прочь[120]. Привлеченный к синодальному следствию Павлов ни в чем не признался, кроме сомнений в православии тридцатилетней давности.

Павлов был одним из немногих старообрядцев, избравших исключительно правильную тактику защиты — перед синодальным заседанием, для которого в Синод специально приходил сенатор князь Я. Ф. Долгоруков, Павлов потребовал копию с допросных пунктов, отказавшись в противном случае идти на допрос. Это повлекло за собой специальное решение — о причислении старообрядческих дел к уголовным и недаче по ним ответчикам копий с исковых документов[121].

Очевидно, что обвинения в старообрядчестве были не причиной, а поводом. В силу своего поста В. К. Павлов мог сноситься с коллегиями и с губерниями, не требуя сенатского разрешения. Очевидно, что с ним боролись как раз те, кто прославился наибольшим лихоимством — Ягужинский или Феодосий. Если справедливо предположение М. И. Лилеева о том, что назначение Павлова на пост генерал-рекетмейстера было решением самого Петра, то мы

[120] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 20–23 об., 44; Доношение В. К. Павлова Святейшему Правительствующему Синоду, 24 сентября 1724 г. // Описание документов и бумаг, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Ч. 2. (1724 г.). Приложение XII. С. XLII–XLIII.

[121] ПСПР. СПб., 1876. Т. IV. 1724 — 1725 января 28. № 1293. С. 128–129 (3 июня 1724).

получаем довольно остроумное приложение таких типично «старообрядческих» черт как рачительность и честность в денежных делах к наиболее нуждавшемуся в этом звену государственного аппарата — государственному контролю?[122]

Дело Павлова получило необычное продолжение в 1735 г., когда перед синодальным присутствием предстал захваченный во время ветковской выгонки чернец, показавший, что он является сыном отставного генерала-майора и рекетмейстера Андреем Павловым. Своими показаниями Павлов-младший невольно опроверг все то, что Павлов-старший пытался доказать синодальным властям. Перед нами предстает в высшей степени традиционная старообрядческая семья. Павлов-младший не имел духовного отца с детства. Записанный в 1728 г. в гвардейский Семеновский полк, он в 1732 г. бежит оттуда на Ветку. Показательно сочетание даты записи в полк и даты побега — если в царствование Петра II старообрядцы еще на что-то надеялись, то в 1732 г. уже все стало ясно. На Ветке Андрей Павлов был пострижен в монахи в Городницкой пустыни иеромонахом и наречен Александром (1732 г.), жил простым монахом в братстве. Из показаний Александра в Синоде следует, что на Ветке ему представилась в целом безрадостная картина — лжеепископ Епифаний (Реуцкий), смута, вызванная известием о том, что он лишен Святейшим Синодом архиерейства за вины.

«Мнимый чернец» заявил, что хочет присоединиться к православию. Постановлено было снять с него черническое платье. После поста, исповеди и всенародной присяги в Троицком соборе Павлов был отослан обратно в Семеновский полк[123].

Два представителя другой старообрядческой семьи — Михаил и его сын Яков Павловы — тем более интересны, поскольку старший из них приходился не более не менее, как двоюродным братом Василия Павлова. Михаила Павлова впервые назвал «разкольщиком и безбожником» еще Феодосий, во время ссоры с его бра-

[122] *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. С. 316. Составитель «Описания...» отмечает, что в 1725 г. преемником В. К. Павлова на посту генерал-рекетмейстера стал Воейков, «человек, как можно догадываться, еще более близко стоявший к старорусской партии или по крайней мере к расколу» (Описание документов и бумаг, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Ч. 2. (1724 г.). С. 490. Прим.).

[123] Допрос А. В. Павлова в Синоде, 19 июня 1735 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 204. Л. 10–15; *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. С. 315–317; *он же.* Новые материалы по истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1893. № 23. С. 124–126.

том[124]. Новый донос о принадлежности Павловых к старообрядчеству был подан в 1731 г.[125] К сожалению, этот донос и данные в качестве объяснения показания отца и сына являются единственным источником по истории этой дворянской старообрядческой семьи, поэтому мы не можем представить себе ее историю более или менее полно.

Одним из последних старообрядцев в дворянской среде стал стольник Иван Савельевич Чубаров. Чубаров родился где-то около 1650 г. (во всяком случае, к моменту привлечения его в третий раз к следствию о нем говорили, что ему около восьмидесяти лет). В юности он служил стольником при дворе царицы Натальи Кирилловны. Впоследствии Чубаров рассказывал, что после смерти Натальи Кирилловны «взят к нему императору в денщики и носил за ним суму со всякою збруею и с лекарством, да он же де Чубаров и в бомбандирской роте был»[126]. С 1700-х гг. у нас нет каких-либо сведений о служебной активности Чубарова, однако он построил себе в новой столице дом неподалеку от Литейного двора и некоторое время жил там.

Как и в случае с Павловыми, несчастья Чубарова начались с того, что он привлек к себе внимание Феодосия. По указанию последнего Тайная канцелярия в 1721 г. посадила Чубарова под домашний арест «за ево болезнию»[127]. Вскоре Чубаров был отпущен на поруки за поручительством канцеляриста Василия Страхова, прапорщика Ивана Верещагина и майора Григория Кушникова[128]. Некоторое знакомство с личностью и деятельностью Чубарова позволяет уверенно предположить, что хотя бы некоторые из поручителей были его единоверцами, но прямых данных об этом нет.

На следующий год Чубаров вновь привлек к себе внимание сыска. Речь шла о доносе его беглого «человека» Афанасия Мошкова в московский Приказ церковных дел о том, «что он Чюбаров с женою своею и з детьми и с людьми имеет раскол». В Приказ тогда же были взяты старопечатные книги и письмо, придавшее всей ис-

[124] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 10. Л. 11 об. Сам Михаил Павлов просто называет Василия Павлова своим «братом», но разные отчества заставляют предположить, что речь идет о двоюродных братьях (Там же).
[125] Прошение А. П. Баскакова на высочайшее имя, 8 января 1731 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 12. 1731 г. № 10. Л. 1–2 об.
[126] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 663. Л. 66 об.
[127] Там же. № 85. Л. 80, 90.
[128] Там же. Л. 17–17 об.

тории политический оттенок, которое сам Чубаров считал «подметным»[129].

В конечном счете, Тайная канцелярия резонно решила, что духовные дела находятся в ведении Святейшего Синода, куда и передала Чубарова 5 февраля 1723 г. Синод решил, что, поскольку «Чубаров в прошедших годах, будучи в С.Петебурге, исповедался и Св.Таин приобщался, и потому дело о принадлежности его к расколу... прекращено». Несмотря на все свои старания, Канцелярия раскольнических дел так и не смогла заполучить Чубарова к себе — он запасся справкой о «чечуйной болезни», удостоверенной «медицини доктором» Арнольдом фон-дер Гулстом. Поэтому канцелярия ограничилась тем, что описала чубаровские деревни[130].

Уже в 1722 г. дочь Чубарова Мария заявила, что Чубаров «лежит на смертной постеле болши семи лет»[131]. Однако больному и дряхлому старику пришлось еще раз столкнуться с политическим сыском десять лет спустя. На этот раз показания против Чубарова были даны посадскими людьми из Вязников Василием Коренным и Алексеем Синцовым. В 1732–1735 гг. они приходили в дом к Чубарову в его деревне Ознобишино в Муромском уезде, просили милостыню, а иногда оставались ночевать на два дня или даже на неделю. Здесь Коренной и Синцов вместе с крестьянами собирались послушать Чубарова. Интерес к этим рассказам вполне понятен. Чубаров связывал своих слушателей с придворной сферой, о которой они имели самое фантастическое представление. Разговор облегчала общая вера — собеседники Чубарова также были старообрядцами. Все это стирало сословные перегородки и делало возможным контакт, который для младших современников Чубарова был совершенно немыслим — вспомним мнение В. Н. Татищева (родившегося в 1686 г. и годившегося Чубарову в сыновья) о невозможности в России иметь органы местного самоуправления (кирхеншпили) по западноевропейскому образцу, потому что среди мужиков умных нет.

Вместе с тем, к рассказам Чубарова в пересказе его собеседников надо относиться осторожно — они как бы являются «перево-

[129] Там же. Л. 23 об.–24; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 323. Л. 14. Письмо, адресованное неким Ивану Савичу, Василисе Герасимовне и Марии Ивановне и подписанное неким Дмитрием, содержало упоминание о том, «егда у нас время будет мятежное». Письмо тотчас доложено было Петру, приказавшему, «как возможно сыскивать и розыскивать» о том, что имелось в виду (Там же. Л. 8–9).
[130] РГИА. Ф. 796. Оп. 5. 1724 г. № 323. Л. 5, 14.
[131] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 85. Л. 80 об.

дом» рассказов Чубарова или просто услышанного в его доме на «свой» культурный язык.

Согласно Коренному, в 1735 г. он стал очевидцем следующего разговора Чубарова с его соседом, помещиком Карауловым, «которой ему Чубарову союзен», то есть тоже был старообрядцем. Чубаров говорил Караулову, «что де ныне у нас в российском государстве вера, по свидетельству Святаго Писания, неправая».

«Разве бы де тогда неправая вера была, кабы де был Антихрист, а то веть де ныне Антихриста нет», — возразил Караулов.

«А ныне де что, веть де ныне уже Антихрист, толко де вы куды смотрите», — сказал Чубаров.

«Какой де ныне Антихрист, — отмахнулся Караулов, добавив, что он «сам в Антихристе писание знает, что Антихрист будет, а при нем де будут беси и чувственныя человеки, а ныне де бесей нет».

«А мы де хто веть де мы то беси та, и чувственныя человеки, потому де ныне на нас образ христианской? Где бороды, где одежа, веть де и беси та прежде были ангели, а когда не соблюли своего начальства и от Содетеля отступили, тогда стали беси, тако де и мы, когда до Никонова патриаршества была в Российском государстве вера православная, тогда были христиане, а как де ныне отступили и весь образ християнский изменили, тогда стали беси. Полно де, ты таких учителей не видал, каких я видал!»[132]

Эсхатологические воззрения, которые Чубаров конспективно изложил Караулову, с большой долей вероятности заставляют видеть в нем беспоповца. Конца света Чубаров ожидал в 7250-м, то есть в 1741–1742 гг. Наибольшей сложностью отличался образ Антихриста, распадавшийся в воззрениях Чубарова на Никона и Петра, причем антагонистические отношения между последними его не смущали. В старообрядческой литературе прямых аналогий взглядам Чубарова нет — очевидно, они частично носят оригинальный характер[133].

Никон, по Чубарову, смутил царя Алексея Михайловича, «у всего священного чина разум помрачил, и того де ради весь священной чин волю ему дали и руки приложили старую правую веру переменить». Даже Ново-Иерусалимский Воскресенский монастырь Никон строит не по образцу Храма Гроба Господня в Иерусалиме, а по образцу Соломонова Храма[134].

132 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 663. Л. 72–72 об.
133 См.: *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. С. 145–185.
134 РГАДА. Ф. 7. № 663. Л. 66, 67.

Единственное светлое лицо в царском семействе — царица Наталья Кирилловна, которая «была благочестивая, а не преступница, и того де ради в полатах своих многажды времянно содержала она старых людей, да Соловецкие обители уставщика..., которые де ее учили креститца, слогая болшей перст з двумя меншими и всякого церковнослужения гнушатца...». Именно от царицы Чубаров якобы получил некоторые старопечатные книги — как показал он на следствии, они сгорели при пожаре. Полной противоположностью ей является царевна Софья — «великая... гонительница на староверцов»[135]. Так придворный конфликт между группировками Нарышкиных и Милославских становится у Чубарова поединком мачехи-старообрядки и падчерицы-«никонианки».

Наиболее противоречива фигура Петра. С одной стороны, царь — «великой чтец Божественного Писания» и будто бы даже «говорил де он, император, в показанном Никное патриархе, что он Антихрист, зная и том Божественное Писание». С другой стороны, само это знание, по Чубарову, позволяет Петру провидеть какую-то странную роль, отведенную ему — «того де ради и о себе говорил, что де мне огонь кипить, токмо де сему времяни быть так, для того, хотя бы де не я, и бы де иной вместо меня, а был же»[136].

На следствии престарелый стольник ничтоже сумняшеся опроверг все показания, данные крестьянами. Заявил он и о том, что не принадлежит к расколу. В результате Чубаров и его жена были освобождены на поруки 22 ноября 1739 г.[137] О его дальнейшей биографии нам, к сожалению, ничего не известно.

Подводя некоторые итоги, следует сказать, что дворянская старообрядческая семья представляла собой на вид что-то на редкость основательное. Это были, во-первых, одно или два поколения самой дворянской семьи, во-вторых, окормляющий семью священник (старообрядец или православный, готовый служить по старопечатным книгам) и, в-третьих, придерживающаяся старой веры или склоняемая к этому дворня[138]. Собственно говоря, речь идет о

135 РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 663. Л. 37, 68 об.
136 Там же. Л. 70.
137 Там же. Л. 91.
138 Так, согласно синодальному «ведению» «Василий Павлов и жена его и сын Иван от церкви Божия отлучилися...также на людей моих и на крестьян в том ведении показано ж» (Доношение В. К. Павлова Святейшему Правительствующему Синоду, 24 сентября 1724 г. // Описание документов и бумаг, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1878. Т. II. Ч. 2. (1724 г.). Приложение XII. С. XLI–XLII).

конфликте между «регулярным государством» ■ остатком боярщины, причем усилия приходского духовенства, доносителей и прочих оказываются порой недостаточными по сравнению с оказываемым сопротивлением, а точнее, с солидарностью внутри этой пирамиды.

Однако именно ее основа — дворянская семья — дала трещину (если судить, конечно, со старообрядческой стороны). Если ■ посадской или ■ крестьянской среде к концу 20-х гг. под влиянием конфессионализации семья стала единой ■ вероисповедном плане, так что можно было с уверенностью сказать, что старообрядец — это муж старообрядки (или наоборот), то в дворянской семье происходило обратное[139].

Характерный пример здесь представляет собой семья Воейковых. Вся привилегированная часть населения их вотчины разделялась, согласно донесениям и расспросным речам, на две группы. В первую входили те, кто участвовал в богослужении ■ кельях ■ слагал крест двумя перстами, никогда не посещал православную церковь. Это сам Афанасий Воейков, его жена, его сестра девица Аксинья, ■ также некие старица Феврония ■ девка Аксинья (примечательно, что наряду с «чернецами» и «черницами» тот же Никодим причащал и дворовых Аксиньи Воейковой). К церкви они не хотели иметь никакого отношения — по свидетельству священника, та же Аксинья Воейкова не целовала крест, «отвращалась» от кропления святой водой, не пускала на праздники в дом священника с крестом, никогда не бывала в церкви и крестилась двумя перстами. Судя по всему, она была старообрядческой монахиней — ее жилье называется «кельей»[140]. Интересно, что все, что мы узнаем об Аксинье Воейковой, слово ■ слово совпадает с описанием быта старообрядческих «келейниц» из миссионерских отчетов XIX в., при том, что последние, конечно, были только мещанками или крестьянками[141].

139 Хороший пример здесь дают доношения 1727 г. об умерших старообрядцах (для похорон умершего «записного раскольника» требовалось доношение в Раскольническую контору от одного из близких умершего, после чего для освидетельствования посылался солдат). Так, о смерти крестьянки Марьи Ивановой сообщил ее муж Василий, записавшийся с ней в раскол в 1725 г. О смерти оброчного крестьянина Саввы Иванова сообщила его жена Маланья, записавшаяся с ним в раскол еще в 1720 г. (РГАДА. Ф. 288 (Раскольническая контора). Оп. 1. № 130. Л. 5, 29).

140 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 7; ПСПР. СПб., 1875. Т. III. 1723. № 1036. С. 71.

141 *Смирнов П.* Женщина в деле ослабления старообрядческого раскола. Несколько исторических данных к этому вопросу // Христианское чтение. 1905. Май. С. 620–625.

К другой группе — «времянно» посещающих православную церковь, но никогда не исповедовавшихся — принадлежала остальная часть рода Воейковых. Это были Иван большой и Иван меньшой, Василий Андреев Воейков, их сестра Пелагея, мачеха Софья Андреева, дядя Бабр Федоров Воейков с женой Домной Козминою и Устинья Осипова Воейкова (вдова Льва Воейкова) с дочерью Марфой. Все они могут рассматриваться как сочувствовавшие — не случайно, что в знаменательной сцене избиения архиерейского подьячего участвовали оба Ивана и Бабр. С другой стороны, ■ отношение их к старообрядцам не было лояльным — самого Никодима привез ■ Преображенский приказ один из Иванов Воейковых[142]. Во всяком случае, очень многого в этой истории не хватает, в основном, в силу того, что в нашем распоряжении есть только показания Ивана Андреева меньшого.

Есть ■ случаи брака дворян-староверов с «никонианками». Это было возможно благодаря тому, что ■ дворянской среде супруги были более автономны и обособленны, чем в посадском доме. Так, Чубаров женился на «никонианке» и некоторое время успешно «таился» от жены. Согласно рассказу Степаниды Чубаровой одному из свидетелей, ■ какой-то момент у нее произошел следующий разговор с мужем:

«Для чего де ты и мне того не объявляеш, что с людьми разговариваеш», — спросила Степанида Чубарова.

«Для того де, что ты внешняя, а не православная», — ответил Чубаров.

«Почему де я внешняя», — поинтересовалась жена.

«Крестишся ты щепотью, ■ вся неправоверная, веть де у нас в Российском государстве уже давно вера неправая, и на царстве де последней Антихрист, о котором Божественное Писание повествует, что ему не быть невозможно, и ето де, что вы тремя персты креститесь, печать ево антихристова, а до настоящаго де сего времени все святии крестились двемя персты, и бород не брили, и платье носили не такое, как ныне. Посмотри де ■ сама на святых иконах, что они крестились двема персты, и бритого де ни одного, ■ в платье немецком во святых нет, за то де мы им ■ молимся, что они Господу Богу угодили, а паче де Божественное Писание тех святых отец ■ старопечатных книгах обо всем том известно напечатано, да ■ кончина де миру уже пред самыя очи наши предста, а имянно двести пятдесятого году грядущия сея осмыя тысящи не преступит никакоже, да и ближе де того опасатца надобно».

142 РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. ■ об., 7, 8 об.

Это полностью убедило Чубарову, так что она даже стала участвовать в странном обряде — в субботний вечер на Святой неделе надевать на себя старую одежду и молиться всю ночь, «для того, что де в тое ночь на Фаминой воскресенье будет кончина мира сего»[143]. Если мы поверим доносу Мошкова (утверждавшего в 1721 г., как мы уже упомянули раньше, что старообрядчества придерживается не только сам Чубаров, но и его жена), то получится, что этот разговор имел место задолго до 1721 г., а уже к началу 1720-х гг. семья стала вполне старообрядческой (интересно, что в этом контексте становится вполне понятным, кого именно Чубаров считал Антихристом).

Последнее было особенно важно, потому что в старообрядческой семье роль женщины в религиозном воспитании и в религиозной жизни была особенно высока. Как писал впоследствии Полоцкий епископ Викторин, один из видных знатоков старообрядчества, «женщина в деле религии есть самый лучший миссионер. Мужчине некогда заниматься обучением детей грамотности и религии: это дело матери, сестры, тетки, племянницы, вообще женщины. Мужчина в семье есть источник средств к жизни, а женщина есть распорядитель и главная в семье сила, движущая и направляющая семью... У них (старообрядцев. — *А. Л.*) нет своих отдельных школ, нет церкви, нет духовенства, а между тем они почти все грамотны, и все без исключения знают свое вероисповедание, твердо веруют, знают многие молитвы, и строго соблюдают религиозную обрядность. Кто же их научил? Бабки, матери, сестры, вообще женщина. Если мать будет православная, то и семья будет православная; если она будет благочестива, то и семья будет благочестива; если она будет грамотна, то и семья будет грамотна. Если бы раскольнические женщина не были тверды в своих верованиях, то мужчин легко можно бы поколебать; женщины очень ревниво оберегают раскол»[144].

Показательна роль женщин в передаче старообрядческой традиции в дворянских семьях — генерал-рекетмейстер Павлов признался на допросе, что у него было «сумнителство о расколе в прежних годах, тому лет около тритцати, хотя мало, от научения матери своей»[145]. Его сына, по его собственным показаниям, научили двуперстному знамению тетки, а с военной службы на Ветку он бежал с согласия тетки и матери[146]. Показательно, что это произошло уже после смерти Павлова-старшего: кажется, что в дворянских старообрядческих семьях отцы ориентировали детей на службу, а матери — на пустынь.

Важная интеграционная роль принадлежала и духовенству (конечно, применительно к поповцам). Примечательно, что у Воейковых Никодим причащал и исповедовал самих Воейковых, а также «дворовых ея (Аксиньи. — *А. Л.*) людей мужеска и женска полу»[147]. Исповедь и причащение у православного священника, который по потребности служил по старым книгам и не возбранял старые обряды, была вдвойне привлекательна — дворяне-старообрядцы оставались верны своим взглядам, и при этом оказывались среди регулярно исповедующихся и причащавшихся. Очевидно, договоренность складывалась достаточно быстро — священник Никифор Львов только один раз исповедовал Василия и Ирину Павловых и их сына Ивана, но не возразил против того, что они крестятся двуперстным знамением и исповедовал их по старопечатному требнику[148]. Точно то же касается и Михаила и Якова Павловых, с той только разницей, что они жили в Москве, где церковный контроль был гораздо жестче, так что должны были скорее заботиться о приискании покрывавшего их православного священника. Таковым, вероятно, был священник Петр Прокопьев из церкви Богородицы Грузинской. Привлеченный к розыску, Прокопьев показался подозрительным — так, оказалось, что он однажды отказал Павлову в исповеди, а также отложил причащение обоих Павловых — и был обвинен в потворстве[149].

Понятно, что в идеале дворовые у дворян-старообрядцев также должны были быть старообрядцами. Например, дворовые Павло-

[143] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 663. Л. 70 об.–71.

[144] Цит. по: *Смирнов П.* Женщина в деле ослабления старообрядческого раскола. Несколько исторических данных к этому вопросу // Христианское чтение. 1905. Июнь. С. 805–806. Не случайно архиепископ Нижегородский Питирим видел в создании женских православных монастырей и в приглашении монахинь (как старообрядок, так и обратившихся в церкви) на собеседования со старообрядцами, один из главных путей борьбы со старообрядчеством (Там же. Апрель. С. 500–503.).

[145] Допрос В. К. Павлова в Синоде, 6 ноября 1724 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 30.

[146] Допрос А.В.Павлова в Синоде, 19 июня 1735 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 16. 1735 г. № 204. Л. 10 об.; *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. С. 315.

[147] ПСПР. СПб., 1875. Т. III. 1723. № 1036. С. 71.

[148] РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 42 об. Согласно его повинной, сам он крестился двуперстным знамением и «мирские требы отправлял, младенцов крестил и свадьбы венчал по солнцу, и детей своих духовных исповедывал по старопечатным книгам» (Там же. Л. 42).

[149] Там же. Оп. 12. 1731 г. № 10. Л. 13, 18, 22.

вых, по показанию священника Никифора Львова, крестились двумя перстами, не приходили к исповеди и причастию и вообще «держалися староверия»[150]. Трудно сказать, о чем здесь можно говорить — давлении хозяев, своеобразном конформизме дворовых, которым, безусловно, легче было избегать трений, по крайней мере, в этом вопросе, или о какой-то конфессиональной общности. Кажется, что связи между барином и дворовым благодаря принадлежности обоих к старой вере были крепче. Так, Андрей Павлов бежал на Ветку вместе с своим «человеком» Сергеем Терентьевым, который «согласия был с ним единова»[151]. Эпизодически появляющийся [redacted] рассказе Павлова Терентьев — вовсе не случайный персонаж. Это скорее всего дядька, дворовый, сопровождающий молодого барина [redacted] столице, по сути единственный человек из прежнего окружения, который остался у Павлова в Петербурге. О религиозном значении православного дядьки мы узнаем из «Жизни и приключений» А. Т. Болотова. Как отмечает А. Рексхойзер, во время пребывания Болотова в остзейских губерниях «единственным посредником православного благочестия в окружении юного дворянина был тот, кто был в силу своего социального положения исключен из западного образования: крепостной слуга». Именно он постоянно находился при молодом человеке, чего нельзя было сказать о его родителях[152]. В том, что старообрядческий дядька оказывал не меньшее влияние, сомневаться не приходится.

Гораздо менее интенсивным было взаимодействие с крестьянами. Здесь речь идет не [redacted] бытовом сожительстве, а, скорее, о своеобразной проповеди старой веры, объектом которой становились свои [redacted] чужие крестьяне, посадские люди. Посадские собирались в молельне Воейковых[153]. Однако наибольших успехов на этом поприще достиг И. С. Чубаров. Мы узнаем о целом ряде его собеседований с крестьянами, [redacted] которых часто участвовали Синцов, которому, очевидно, отводилась роль учителя, [redacted] Коренной. Благодаря тому, что все присутствовавшие рассматривались как свидетели, мы

[150] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 43 об. Никифор Львов утверждает, что примерно пять лет назад они начали исправляться, [redacted] с тех пор крестятся тремя перстами (Там же).

[151] Допрос А. В. Павлова в Синоде, 19 июня 1735 г. // Там же. Оп. 16. 1735 г. № 204. Л. 10 об.; *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке [redacted] в Стародубье XVII–XVIII вв. С. 316.

[152] *Rexheuser A.* Orthodoxe Frömmigkeit und westliche Bildung im Rußland im 18. Jahrhundert. Das Leben A. T. Bolotovs // Ostkirchliche Studien. Bd. 37. 1988. S. 151.

[153] РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 7.

узнаем [redacted] целом ряде бесед [redacted] встреч — вероятно, не [redacted] всех. Так, однажды Чубаров с Синцовым учил креститься двуперстным знамением крестьян соседского помещика, [redacted] также своих крестьян и дворовых. [redacted] другой раз среди слушавших толкования об Антихристе и Никоне упоминаются крестьяне, сошедшиеся сразу из трех соседних деревень, и «потаенный раскольник» Иван Михайлов. Толкования Чубарова [redacted] кончине мира [redacted] 7250-м году [redacted] о том, что на царстве сидит Антихрист, слушали крестьянин деревни Маланьино Василий Пичугин с женой, сам придерживавшийся старообрядчества и даже приносивший [redacted] Чубарову на собеседования свой старопечатный «Маргарит», Василий Нефедов и Леонтий Косой «с протчими». Кажется, что один раз [redacted] селе Чубарове в Шацком уезде Чубаров устроил что-то вроде занятий «в саду... в полатке». Здесь, по приказанию Чубарова, Синцов по «Соборнику», книге Ефрема Сирина и «по тетратям» учил уже упомянутых своего крестьянина и своего слугу[154].

Соблюдались [redacted] дворянской среде и основные бытовые запреты — в частности, запрет на совместную трапезу с никонианами. Когда поручик Яков Михайлов Павлов женился на дочери статского советника Алексея Баскакова Анне, то через неделю или десять дней после свадьбы Павловы формально запретили Анне общаться с отцом, а самого Баскакова стали прогонять, когда он наведывался к ним. Баскаков сначала стал искать духовного отца Павловых, чтобы воздействовать на них, а когда такового не оказалось, подал формальную жалобу[155].

Но одним из самых плодотворных полей для наблюдений является, конечно, связка «старообрядчество/культура». Понятно, что Чубаров целиком принадлежал [redacted] древнерусской культуре. В круг его чтения входила «Кириллова книга», «Книга о вере», «Книга Федора Балсамана» (Феодора Вальсамона), с опорой на которую он рассказывал своим слушателям легенду о происхождении табака. Примечателен, по сравнению с ним, кругозор Якова Павлова, которому родители предпочли дать образцовое западное образование. С 1716 г. он учился в Риге немецкому языку у некоего «президента» Ильи Исаева, а затем, с 1719 по 1721 гг. — [redacted] Академии барона Нирода [redacted] Ревельском уезде. Была в его жизни и встреча с Западом — в 1726 г. он был определен ко двору Анны

[154] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 663. Л. 30 об., 68, 69–70, 71, 73.

[155] Прошение А. П. Баскакова на высочайшее имя, [redacted] января 1731 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 10. Л. 1–2 об.

Петровны в герцога Карла-Фридриха Голштинского. Очевидно, вместе с ними он уехал в Киль, где и пробыл до 1729 г., когда, уже после смерти Анны Петровны, попросился обратно в Москву[156].

Разница между Чубаровым, родившимся около 1650 г., и Яковом Павловым — это разница двух старообрядческих поколений (если, конечно, Чубаров не годился в отцы самому отцу Павлова, тогда поколений будет три): для первого конфессиональная и культурная идентичность совпадают, второй живет как бы в разных мирах — наглухо закрытом старообрядческом родительском доме и в служилом вестернизованном обществе. Нелишне напомнить, что многие дворяне-младшие современники Чубарова предпочли уход в монастырь и отказ от дворянского тождества трудному лавированию в миру — например, тот же Иван Филипов (1661 года рождения). Выбор молодого поколения дворян-старообрядцев в этих условиях не заставил себя ожидать.

Показательна дальнейшая судьба «мнимого чернеца» Андрея Павлова. Будучи написан в 1728 г. в службу в Семеновский полк, Павлов, как и все «исповедовался и Святых Тайн причащался»[157]. Уже такой многозначительный пример, как «трубка курительная деревянная, в медной оправе без чубука»[158], попавшая в опись конфискованных у него вещей, свидетельствует о том, что он вряд ли был образцовым старообрядцем. В синодальном карауле судьба столкнула его с Софронием Мрозовским, ученым украинским монахом, которому посчастливилось, из-за родства с Платоном Малиновским, привлечь к себе вражду Феофана Прокоповича. Мрозовский, не стесняясь других узников, отводил душу: «Господи Саваоф, услышал еси пророка молящагося тебе, пролей гнев твой на языки, не знающия тебе, и мене ныне услыши грешнаго и бреннаго, пролей гнев свой не на иныя языки, не на татарской и не на иной, но на сей проклятый».

Павлов на это «выговорил, что он Мрозовской, для чего так бранит», и пообещал донести. «Донеси де, не замай, де меня хотя огнем сожгут, какая де в тебе совесть» — ответил Мрозовской. При этом Павлов дважды указал караульным — капралу и ефрейтору, чтобы те донесли, что «Мрозовской бранит все и проклинает всю Россию»[159].

156 Допрос поручика Я. М. Павлова // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 10. Л. 16–16 об.

157 Там же. Оп. 16. 1735 г. № 204. Л. 8.

158 Там же. Л. 2.

159 Там же. 1735 г. № 338. Л. 89–90 об.

Последнее обобщение особенно замечательно. Пока Мрозовский называл вице-президента Синода «сучьим сыном, еретиком, да латынщиком», Павлов вяло парировал его тем, что он «и сам латынщик». Но то, насколько задела его за живое молитва Мрозовского, говорит о том, что ему не чужда была гордость за империю — гордость, вполне несовместимая с признанием ее царством Антихриста. Конечно, путь назад Павлову был закрыт. Из дальнейших сведений дела мы можем догадаться, что в 1738 г. он за какие-то «продерзости» был бит шпицрутенами и сослан в Оренбург[160]. Но конец бироновщины уже был близок, и в кратковременное правление Анны Леопольдовны мы видим Павлова вновь возвращенным из ссылки и дослужившимся до сержанта лейб-гвардии Измайловского полка и болховского воеводы[161].

Подводя итоги, необходимо сказать, что, в отличие от крестьян или посадских, выбиравших между старообрядчеством и православием, дворяне, если так можно сказать, выбирали между старообрядчеством и своей социализацией. Учеба, служба, просто общение с равными по сословному статусу были практически несовместимы с верностью традиции. Показательно, что когда В. К. Павлова упрекнули в том, что он привечает старообрядческих «черниц», то он сказал, что речь идет о православных монахинях, в том числе о приезжавшей лечить его жену «Михайловской жене Самарина» из Никитского монастыря. Последняя могла быть как матерью, так и постриженной в монастырь женой уже известного М. М. Самарина[162]. Было бы очень заманчиво предположить, что старообрядец и скептик дружили домами — если это так, то это еще одно подтверждение тому, что внутрисословные связи оказывались для дворян-старообрядцев не менее важными, чем внесословная солидарность с единоверцами.

160 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 16. 1735 г. № 204. Л. 65 об.

161 *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. С. 317–318.

162 РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1152. Л. 30.

5. Дворянство и колдовство

Позволим себе почти на тридцать лет нарушить верхнюю хронологическую грань нашего исследования и обратиться к рассказу академического путешественника Н. Я. Озерецковского о его встрече с отставным офицером в Арзамасе, занимавшимся знахарством: «По утру весьма рано посетил нас один из чиновных отставных офицеров, о котораго имени и чине благопристойность упомянуть не дозволяет. Он был человек пожилой и словоохотлив. Рассказывая многия свои странныя похождения, которыя нам, как всяк легко понять может, не весьма были приятны, довел речь до наших врачей, при которой, естьли бы кто имел охоту, совершенно бы мог научиться злословию. Сколько он унижал наше трудами и порядочных учением приобретенное искусство врачевания, столь много выхвалял покойной бабушки своей лечебник и неудобопонятную его пользу.

Оказывая желание быть соучастниками его премудрости, без дальнаго прошения, Брамарбаз (так звали хвастуна в комедии А. П. Сумарокова "Тресотиниус". — *А. Л.*) открыть сокровенная своего наследственнаго лечебника; и так пошли мы с ним за город по Алаторской дороге. Первою встречею нам была плакун-трава, которую наш Иппократ, пошептав, не знаю что, сорвал и остановясь говорил: Плакуном ее называют для того, что она заставляет плакать нечистых духов. Когда будешь при себе иметь сию траву, то все неприязненные духи ей покоряются. Она одна в состоянии выгнать домовых дедушек, кикимар, и проч., и открыть приступ к заклятому кладу, которой нечистые стерегут духи; что последнее собственным своим утверждал примером, хотя он с приобретенным кладом столь беден, сколько можно представить себе бедность в совершенном ея виде. От чертей дошло дело до ворожей. Колюка (Carlina vulgaris), в великом множестве по пригоркам растущая, подала к тому повод. Траву сию, продолжал он, должно знать всякому военному и проезжающему человеку. Дымом ея когда окурить ружье, то никакой колдун его заговорить не может»[163].

[163] Дневныя записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российскаго государства, 1768 и 1769 году. СПб., 1771–1773. С. 72–74; *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. Т. 1. Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. СПб., 1890. С. 110.

Рассказ Озерецковского вполне амбивалентен. Кажется, что с обеих сторон было не без задней мысли. Академический путешественник полагал, что он проявил чудеса терпимости, поддакивая отставному офицеру. Последний, видимо, полагал, что он преуспел, так показав невинно-знахарскую сторону своих знаний, что его не успели заподозрить в волшебстве. Нет ничего невозможного и в том, что он мог использовать заговоры — как в своих собственных целях, так и на пользу тех, кто к нему обращался.

Колдовские дела дают обширную информацию о приверженности отдельных дворян и дворянок магическим практикам. И ее характер, и достоверность столь сильно зависят от конфигурации колдовского процесса, что это делает необходимой определенную типологию. К наиболее благоприятным случаям следует отнести случайное обнаружение заговоров или талисманов при обыске — это дает представление о «повседневных» магических практиках, мало освещаемых другими источниками. Вполне специфичную информацию дают доносы холопов и дворовых — к сожалению, здесь скорее присутствует достаточно изысканное fiction, при изготовлении которого использованы различные элементы народной магической культуры. Наконец, почти исключительно «дворянский» характер носят доносы супругов друг на друга.

Широкую вовлеченность дворянства в магические практики рисует опись своеобразной библиотечки заговоров, конфискованной в 1724 г. при обыске у ландрихтера Ивана Мякинина и давно ставшей хрестоматийным примером[164]. Сюда вошли заговоры на все случаи, которые могли приключиться в большом, поставленном на широкую ногу дворянском хозяйстве. Петровский дворянин был служилым человеком — отсюда широко представленные в заговорной «библиотеке» заговоры от ран и на чужое оружие: «рудной уговор, бойной и уразной заговор», «пищалной заговор», «молитва от всякаго оружия... от стрел, и от пищалей, и от копей, и от меча, и от сабли, и от топоров, и от ножей, и от всякого удара татарского». Даже «Сон Богородицы» оказался переписанным на «столпике о заговоре разного ружья».

[164] Реэстр писмам, которые объявлены из Вышняго суда по делу Ивана Мякинина, до 30 июня 1725 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 211. Л. 5–6 об.; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. V (1725 г.). № 211. С. 361–366; *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. С. 109). Сам Мякинин на следствии отрицал только собственную роль в создании этой библиотечки и утверждал, что она досталась ему семнадцать лет назад, после смерти Бориса Бестужева, жившего в усадьбе Карпове Водской пятины (РГИА. Ф. 796. Оп. 6. 1725 г. № 211. Л. 1).

Последний полезен был ■ на охоте. Здесь его логично дополняли «заговор на зайцы» ■ «заговор птиц утрени». Заговорные тексты, как и ■ крестьянской среде, сопровождали весь жизненный цикл — от рождения до смерти. У Мякинина нашлись «слова, когда жены болят ■ родах» и выписки из Лечебника «о родах женских». О новорожденном полагалось гадать — для этого служила «тетратка меньше осьмушки с надписанием красных слов, как человек родитца...» (у Мякинина было также ■ «Гадание царя Давида»). Особенно нуждающейся в магической защите была свадьба — отсюда и особый «свадебной заговор».

Целый ряд заговоров должен был защитить от порчи — такова «молитва», обращенная к Архангелу Михаилу, одному из наиболее часто упоминаемых ■ заговорах святых, заговор «о скробости и о колдуне, ■ ■ колдунье, ■ о ненависнике», заговоры «О избавлении от всякого зла», «О презорных речах», «О порче и о рушниках», «О приточных словах», «О врагах видимых и невидимых», «О притчах, и скорби, и призору, и лихих слов», «Два писмишка от нанадающих людей ■ врагах», «От греха ■ от напраслины», «О злом помысле», а также «молитва, егда человека ненавидят».

Предохранение от порчи трудно отделить от защиты от болезней. Им посвящены «якобы из лечебника выписано ■ зубной болезни, о крове, о очной болезни, о грызи...», «О коросте», «О крови жилной ■ о других заговорах», «Писмишка о жиле сердечной», «От трясовицы и огневицы», «Имена лихараткам, трясеям и огнеи, и о других трясовицах», а также целый «Лечебник на 2 тетратех». Был даже особый заговор «о неблевании».

Только один заговор посвящен был социальным отношениям — это был широко распространенный заговор на судей («к властем идящим»). Зато широко заботливость рачительного хозяина нашла отражение сразу в нескольких заговорах — это и огород («о капусте киловатой»), и скотоводство («О заговоре разного ружья и о скотине, ■ Великий Четверток говорить»), и пасека («как пчелы водить»), и даже забота ■ сохранности кухонной утвари («О... домашней посуде от боишева»).

Все эти тексты дополнялись и материальными объектами. По следственной описи, у Мякинина нашлись «в мешечке — трав ■ коренья 2 узелка холстинных, да ■ сумашках разных трав и коренья и с воском и с камешками белыми, красными ■ черными, а какие те травы, ■ коренья, и камешки, того знать не можно»[165].

[165] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 211. Л. 5–6 об.; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. V (1725 г.). № 211. С. 362–363.

Большинство дел, в которых дворяне являются обвиняемыми, возникло по доносам холопов ■ дворовых[166]. Действительно, как недавно напомнил У. Райан, ■ России присутствовал очень важный компонент колдовских процессов — и элита, и крестьянство верило в колдовство[167] (правда, ниже речь пойдет в основном о дворовых). Примеры веры тех ■ других в реальность «порчи» можно приводить бесконечно. Не вызывает удивления то, что грамотный дворовый Михаил Ардинавский, забросавший Тайную канцелярию «доношениями» на своих господ, утверждал, что «у помещика нашего, ■ у помещицы, и у детей их не токмо порчи, но и никакой болезни быть не имеется, что явно будет по свидетелству»[168]. Знаменательно и то, что многие дворяне спешили заявить о том, что их холопы ■ дворовые, попавшие в поле зрения следственных органов, больше им не нужны. Например, Осип Степанов, когда у его дворового была найдена гадательная книга («Трепетник»), заявил, что «за вышеозначенные непорядочные поступки впредь оной человек мой Шамин ни в каковое служение мне не годен и принять за подозрения ево опасен...»[169]. Но если Степанова еще можно было понять — за его «человеком» Шаминым числился еще и «разбой» ■ доме помещика Нелидова, а также «зжение» его дочери — то как охарактеризовать поступок генерал-лейтенанта Михаила Волкова, сдавшего в Сыскной приказ дворовую Устинью Клобкову, у которой найдены были корешки, помогавшие от «тоски» по приглянувшемуся солдату и от месячных. Уже препровождая ее в приказ, служитель Волковых доверительно сообщил: «О чем, как по словам ее видно еще и бес пристрастия, что те коренья волшебные для

[166] По сравнению с доносами дворовых на дворян, доносы дворян на дворян почти не встречаются. Единственным известным мне исключением является донос некоего Саввы Тухачевского на князя Игнатия Волконского. Согласно доносу, Волконский будто бы сначала подговорил бежать ■ его владения две холопские семьи, принадлежавших некоему Срезневу, потом перебил их (причем ему помогали стрельцы — бывшие сообщники Федора Шакловитого), вынул их тела из «хлебной ямы», куда они были брошены, «высек топором сердца и хотел неведомо ■ какими травами составливать водку и тою водкою хотел портить государя, за то, что у него князь Игнатья за измену ево велено отписать дворы, и животы, и поместья, и вотчины...» (РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 5. Л. 4).

[167] *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? P. 76.

[168] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 546. Л. 4а об.

[169] Доношение Осипа Степанова в Вологодскую провинциальную канцелярию, сентябрь 1732 г. // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 411. Л. 124 об. Ср.: там же. Л. 2.

недобросовестного ее умыслу, отчего весма ему господину моему, так и в доме ево имеет бысть не без опасности»[170].

Здесь надо учесть, что сам по себе московский двор или загородная усадьба дворянина представляла собой крайне уязвимое с точки зрения контагиозной магии место. Даже с равными по социальному статусу дворянин не каждый день оказывался в тесном общении — исключая, конечно, неординарные обстоятельства, подобные военному лагерю. Зато дворовые имели ежедневный доступ к телу господина или госпожи, что автоматически расширяло возможности вредоносной магии.

Неудивительно, что при возникновении «порчи» в дворянском доме поиск злоумышленника автоматически начинался не снаружи, а внутри. К этому надо прибавить и постоянную слежку дворян за своими дворовыми, при которой любая магическая практика с их стороны истолковывалась как покушение на здоровье и жизнь господ (строго говоря, именно по этому образцу мы можем моделировать и преследование колдовских дел в государстве, где любая магическая практика могла вызывать процессы по «слову и делу» — то есть преследоваться как покушение на здоровье и жизнь самодержца). Результатом этого становился масштабный «розыск» за закрытыми дверьми с последующим наказанием виновных средствами вотчинной юстиции. Церковные и государственные инстанции не привлекались, тем самым господа оказывались виновными в недоносительстве, давая своим холопам возможность донести на них.

Подобные истории достаточно легко можно формализовать. Конечно, все звенья предлагаемой ниже схемы встречаются далеко не во всех колдовских делах (однако, большинство колдовских дел сохранились не целиком). Основные звенья представляются следующим образом: помещик обвиняет дворового А в колдовстве и «порче» себя (своих людей) и «разыскивает» (ссылает) его. В это время дворовый Б подает донос о том, что помещик поступает с А незаконно и не доносит о своих подозрениях (если предположить что А и Б одно и то же лицо, то донос принимает следующий вид: «А/Б оклеветан, на самом деле он никого не портил»). Наиболее благоприятные возможности для доноса создаются там, где помещик или помещица сами обращаются к колдуну, чтобы снять «порчу», вылечиться или найти потерянную вещь — можно представить дело так, что колдун вызывался для того, чтобы испортить царя или расположить его к себе. Подразумевается, что у дворян столько же возможностей для этого, сколько у дворовых — по отношению к самим господам[171].

[170] Челобитная служителя Семена Ларионова Бовыкина на высочайшее имя, 12 июля 1737 г. // РГАДА. Ф. 372 (Сыскной приказ). Оп. 2. № 293. Л. 1 об. Примечательно, что по этому делу в переписку с приказом вступили не только служители Волковых, но и сама генеральша Прасковья Тихоновна. В результате трижды пытанная, оказавшаяся «за показанными непотребствы» ненужной своим господам Устинья сослана была в Оренбург (Там же. Л. 14, 16).

Здесь необходимо сделать некоторое отступление. Со времени Н. Я. Новомбергского представление о том, что колдовские процессы в России XVII в. носили преимущественно политический характер, стало общепринятым. Но если шесть десятилетий, связанных с правлениями Михаила Федоровича и Алексея Михайловича, оказались в этом отношении сравнительно спокойными (царская семья была «атакована» в основном в наиболее уязвимое время — в связи с выбором невесты и царской свадьбы), то политическая борьба последней четверти XVII в. придала политическому колдовству новое качество. Кажется, что читая в иностранных источниках рассказы о том, как царя Федора Алексеевича «отравили», необходимо делать поправку не только на перевод с одного языка на другой, но и из одной системы координат в другую. В русском оригинале — в тех слухах, которые стали питательным материалом для «хованщины», — речь шла, скорее всего, не об «отравлении», а о «порче». Во всяком случае, именно по подобному подозрению восставшими стрельцами была схвачена в 1682 г. московская знахарка Мария Долгая. Как лаконично отмечено в приказной выписке, Долгая «с пытки на огне умерла». Показательно, что донесший на Долгую ее коллега по ремеслу Евтифей Марков восемнадцать лет спустя разделил ее судьбу — в его случае роковым оказалось знакомство с бывшей царевниной постельницей Ориной Зайцевой[172]. Ниже мы

[171] Представление о том, что все, номинально принадлежащие к верхам, находятся как бы в тесном контакте с царем, могут угощать его или прикасаться к нему, является одним из базовых в колдовском процессе. С этим же связано и систематическое завышение социального статуса тех, на кого доносили. Так, солдатская вдова Пелагея Хлопина просила написать ей челобитную о том, что «окольничей де Никита Борисовичь Пушкин покупал шпанские мухи, и те де мухи сушил и тер, и клал в питье и в ествy, и хотел государя окормить». Представший 19 мая 1701 г. перед допросом в Преображенском приказе, Пушкин оказался обыкновенным стольником (РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1046. Л. 1; ср. там же, № 1107. Л. 9).

[172] Схваченный по обвинению в колдовстве, Евтифей Марков в 1700 г. получил во время трех пыток соответственно 25, 30 и 25 ударов. Неудивительно, что «тот Евтюшка после 3-х пыток умре» (РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. № 760. Л. 24, 42–45, 48, 49, 51, 53); *Есипов Г. В.* Колдовство в XVII и XVIII столетиях (из архивных дел) // *Есипов Г. В.* Люди старого века. С. 7–17.

увидим, что любая магическая практика ■ сочетании со знакомством с царской постельницей, верховой девушкой или подобным лицом механически формировала дело о «политическом колдовстве».

Поток дел ■ «политическом колдовстве» в конце 1690-х — начале 1700-х гг. буквально захлестнул Преображенский приказ, так что не приходится согласиться с Расселом Згутой, считающим громкое дело стольника Андрея Безобразова последним примером колдовства при дворе[173]. Некоторые из них разворачивались по изложенному выше «развернутому сценарию». Типичным примером, в котором присутствуют все выделенные нами компоненты, является дело Авдотьи Федоровны Волынской (особый интерес ему придает то, что речь идет о матери кабинет-министра Артемия Петровича Волынского). Обладавшая пусть относительной, но все же близостью к верхам, Волынская была удобной мишенью для доноса. Происходившая из семьи стрелецких полковников Головленковых, она была связана узами родства и свойства с некоторыми близкими царской фамилии лицам. По первому браку Волынская была в свойстве с небезызвестной Анной Жуковой — верховой (комнатной) девицей, служившей у царевны Марфы Алексеевны. Более того, Волынская обращалась ■ услугам знахарки, крестьянки Феонии Семеновой, лечившая ее от лихорадки. В данном случае речь шла никак не о выдумке — Семенова была впоследствии разыскана и привлечена к следствию.

Тем самым ■ деле присутствуют все основные составляющие дворянского колдовского дела — принадлежность к верхам, связь (пусть эфемерная) с кругами, которые считались оппозиционными и собственная вера обвиняемой в колдовство, обуславливавшая крайне неуверенную и неубедительную стратегию защиты на следствии (практически никто не отрицал обвинение ■ колдовстве как вздорное — вместо этого старались обелить собственное обращение ■ знахарям или даже обвинить ■ колдовстве самого доносителя).

Само дело началось с кликоты, которой «испортили» сразу четырех женщин в доме Волынской. В результате домашнего розыска Волынская установила, что они были испорчены дворовой Авдотьей Якушкиной. Согласно Волынской, «и ее де Авдотью она, Дунка, испортила было зельем, и ■ том она, Дунка, ей, Авдотье, винилась»[174], после чего и была сослана ■ дальнюю вотчину. По утверждению Якушкиной, Волынская будто бы дала своим дворовым пять рублей за то, чтобы ее «посадить... в воду», но те предпочли дать ей бежать. Якушкина вернулась в Москву, была схвачена там дворовым Волынских и отправлена ■ воеводе в Дедилов. Очевидно, неплохие отношения с ним позволяли надеяться на быстрое завершение дела.

[173] *Zguta Russell.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia. P. 1195.

В Дедилове ■ мае 1699 г. Якушкина крикнула «слово и дело». Согласно ее извету, «до перваго де Азовскаго похода по присылкам из Девичья монастыря от царевны Софии Алексеевны ■ по словам девки Анны Жуковой» Волынская будто бы ходила ■ Преображенское и вынимала след Петра — прием вредоносной магии, уже больше не фиксируемый ■ колдовских делах XVIII в. Землю из этого следа Волынская будто бы отдала Феонии Семеновой «для воровского составу», который полагалось снова влить ■ царский след — «и если б де она тот состав ■ те его г[осударя] ступени влила, и он бы г[осударь] и тех часов жив не был»[175]. После неудачной попытки испортить царя Волынская будто бы спрятала кувшин с зельем на берегу Москвы-реки. Под пыткой ■ Преображенском приказе Якушкина призналась, в том, что оклеветала Волынскую, за что и была казнена. Несмотря на это, уже в феврале 1700 г. другой дворовый Волынских, Михаил Ананьин, попытал счастье в Преображенском приказе с абсолютно аналогичным по своей теме изветом на свою госпожу[176].

[174] *Новомбергский Н. Я.* Слово и дело государевы (Материалы). Т. II. Томск, 1909. № 4. С. 21; *Есипов Г. В.* Колдовство ■ XVII ■ XVIII столетиях (из архивных дел). С. 17–25. Более развернутое описание домашнего розыска находим ■ деле отставного поручика князя Федора Горчакова (1737 г.). Заподозрив, что его дворовые портят его, он обратился к колдуну, который, естественно, подтвердил его подозрения и указал на жену повара Дарью Давыдову (что само по себе интересно, учитывая определенную взаимосвязь порчи и отравления). Давыдову, судя по доносу, «помещик и помещица наша, не отдав к надлежащему розыску, как указы повелевают, в доме у себя розыскивали неповинно». Хотя тетка Горчакова, Екатерина Безобразова «о той фалше воспрещала с немалою прозбою», племянник не послушался и все равно согнал Давыдову со двора, после чего она якобы умерла голодной смертью. В другой раз вернувшийся из бегов дворовый Козма Филипов, желая вернуть доверие Горчакова, также стал искать в его доме колдуний ■ указал на Прасковью Лукьянову и Мавру Тимофееву, которых тоже «розыскивали и мучали многократно» (РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 546. Л. 6 об.–7).

[175] *Новомбергский Н. Я.* Слово ■ дело государевы (Материалы). Т. II. С. 19.

[176] Там же. С. 17.

В основе подобных дел было несколько причин — как структурного, так и конъюнктурного характера. Наиболее существенной было, конечно, желание освободиться от господина. «Бояр своих она, Танка, к тому делу приличает знатно для того, что она, Танка, хотела итить на волю и говаривала, чтоб от Микиты Пушкина из двора свободится на волю», — говорила одна из свидетельниц о порочащих показаниях дворовой Пушкиных Татьяны Михайловой, с легкой руки которой и была запущена уже упомянутая история о «шпанских мухах»[177]. Порой закономерность такого желания признавали за ним даже господа — так, дворянин Шамордин обещал своему холопу Никонову «отпускную», если тот повинится в ложном извете[178].

Здесь нельзя сводить все к тяжести положения холопов на московских дворах своих господ, откуда исходило большинство доносов — напротив, это была самая привилегированная категория зависимых людей. Нельзя объяснить все и отдельными немилостями и опалами. Очевидно, более полный ответ лежит за рамками нашего исследования и заключается в некоей общей характеристике изменения положения привилегированной части холопства в петровское время. Кажется, что конец XVII в., с соперничающими боярскими кланами, каждый из которых содержал в столице свое воинство, был «золотым веком» холопства. По сравнению с ним, в петровское время, когда дворянство оказалось в невиданной ранее мере отмобилизованным, положение дворовых резко изменилось.

Во-вторых, мы не можем исключать и такого мотива, как наивный легитимизм, представление о том, что против злого господина можно найти союзника в лице доброго царя. Однако этот мотив не надо преувеличивать — колдовские дела с избытком показывают, что многие доносители с самого начала отдавали себе отчет в лживости собственных обвинений.

В третьих, «волшебство» являлось удобным способом для того, чтобы объяснить новые политические явления. Интерес Петра к Немецкой слободе, изменение его поведения после возвращения из Великого посольства объяснялся легко: государя «приворожили»[179] (альтернативная модель — «царь подменен» — впоследствии

[177] Допрос Настасьи Михайловой Игумновой // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1107. Л. 13.

[178] Сам помещик попытку сговора отрицал. (*Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 161. С. 688–689, 694).

[179] См. более ранние аналогичные объяснения изменений в поведении Ивана IV: *Kivelson Valerie*. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. Под редакцией А. М. Клеймола, Г. Д. Ленхофф. М., 1997. С. 267–283.

будет разработана в легендах о Петре-Антихристе). Точно также мог трактоваться фаворитизм, пребывание недостойных или низких по статусу лиц в окружении царской семьи[180].

Пересказывая легенды о «шпанских мухах», которых хотели было положить в царскую закуску[181] или о зелье кровавого цвета, которое вливали в царские следы, следует воздержаться от иронии по отношению к «наивности» народной культуры, прибегавшей к таким образам. Дело в том, что именно подобные образы и средства абсолютно не были чужды и близкому окружению Петра. Обширное дело, расследовавшееся в 1700–1701 гг. Преображенским приказом, содержит упоминания о траве и водке, которую давали Анне Монс, «чтоб она по полском посланнике не тосковала». Отсюда уже полшага до содержащегося в деле обвинения ее сестры, Матрены Балк, ворожившей будто бы, чтобы Анне «быть за государем»[182]. А сестра царя, Екатерина Алексеевна, привыкшая жить на широкую ногу и жаловать своих приживалок, оказавшись в конце 1690-х гг. в стесненном положении, обратилась было к кладоискателям, создав тем самым повод для масштабного колдовского дела, в которое втянуто было все ее окружение[183].

В последнее время широко цитируются слова И. А. Ильина о том, что монарх должен жить в средокрестье лучей любви, исходящих от его подданных. Легко представить положение Петра, постоянно чувствовавшего себя как бы в перекрестье мишени, в которую были нацелены возможно безвредные, но всегда злонамеренные, а подчас и откровенно оккультные происки его подданных. Подобное положение сделало бы подозрительным и абсолютно рационального человека (каким Петр, безусловно, не был) и не могло не повлиять на отношение царя к подобного рода процессам.

[180] Последний рецидив подобного дела о колдовстве как скрытой пружине фаворитизма находим в позднейшем деле, где мать графов Разумовских обвиняется в попытке приворожить Елизавету Петровну. (*Смилянская Е. Б.* Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания. С. 5).

[181] Согласно показаниям Татьяны Михайловой, ссылавшейся на другую дворовую Пушкиных, «шпанские мухи» были якобы «зелены, да бутто золотом пересыпаны» (РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1107. Л. 2). На самом деле, речь шла о вполне невинном жучке Lytta vesicatoria, из которого приготовляли нарывный пластырь (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. P-V. СПб., М., 1882. С. 643).

[182] *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 171–172. С. 762–763. См.: *Семевский М. И.* Царица Катерина Алексеевна и Виллим Монс. 1692–1724. СПб., 1884. Изд. 2-е С. 28–29.

[183] *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 159. С. 654–655.

Кроме того, сама петровская концепция роли дворянства в жизни общества не могла примириться с такой конфигурацией колдовского процесса, при которой донос последнего холопа, желавшего выиграть время перед грозившим ему наказанием, автоматически отвлекал от государевой службой множество людей. Так, уже упомянутый выше стольник Никита Пушкин (1701 г.) вынужден был объясняться, что того, в чем его обвиняли, «не токмо что чинить, но и мыслить невозможно, потому что он человек старой и служит ему государю многие годы беспорочно» (подобные объяснения должны были быть ему тем более неприятны, поскольку только четыре года назад его однородцы пострадали по делу Циклера)[184]. Петру Челищеву пришлось сдать ключи от Заволочья, где он был воеводой и в оковах, под охраной капитана и девяти солдат ехать разбираться в Преображенский приказ[185]. Отставной поручик князь Федор Горчаков вынужден был просидеть с 25 января по 8 апреля 1737 г. в Сыскном приказе (правда, стоит отметить, что его обвиняли не в «политическом колдовстве», а в «призывании многих волшебников»)[186]. Не случайно, что пережив определенный взлет в начале 1700-х гг., подобные процессы практических сходят на нет во второй половине 1710-х гг. Тем самым заканчивается определенный цикл русской истории, начатый холопскими изветами на Романовых при царе Борисе и продлившийся немногим более века — цикл, в ходе которого у находящихся внизу аристократического клана существовало определенное «последнее средство» против своих господ.

Своеобразие подобных процессов сказывалось в том, что они воплощали «силу слабых» и полностью противоречили аккультурационной модели. Дворянин, возможно, к тому же, чиновник и офицер, то есть агент «регулярного государства», оказывался в ходе их незащищенным от собственного слуги, использовавшего в качестве своего союзника государственный аппарат. Кажется, что «регулярное государство» готово было вообще прекратить преследование колдовства, только бы избавить себя от подобной конфигурации колдовского процесса.

Еще одной, немногочисленной, но крайне любопытной группой дел (их всего три) являются те дела, где истцом и ответчиком являются супруги. Общеизвестно, что петровская реформа (и, прежде всего, введение действительно пожизненной службы) создала такое давление на дворянскую семью, которое она просто не могла выдержать. Отсюда такие явления как двоеженство (когда дворянин находил новую подругу жизни, способную сопровождать его в гарнизонах или походах), или развод, вызванный многолетним взаимным отчуждением супругов. В последнем случае обвинение в «порче» было умелым ходом, позволявшим легче преодолевать канонические препятствия на пути к разводу. Нельзя исключать и другой возможности — стремительная «вестернизация» мужской части общества не могла не привести к тому, что ее представители с опаской и брезгливостью смотрели на дворянок, обращавшихся к «ворожеям».

[184] Показания стольника Н. Б. Пушкина, 19 мая 1701 г. // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1107. Л. 9.
[185] Там же. С. 708.
[186] Там же. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 546. Л. 3, 4.

Причудливая амальгама всех этих мотивов характеризует изученные дела. Взаимные обвинения в колдовстве характеризуют отношения бригадира Дмитрия Ларионова Порецкого и его жены Арины Федоровны. Положение Арины Федоровны в доме было незавидным — при попустительстве мужа, ее дворовые люди запирали ее в отдельном покое, не давали ей есть, а когда она просила накормить ее, посылали ее «к сабакам».

Причину всего этого бригадирша видела в том, что ее муж был испорчен сразу же после свадьбы, из-за чего у него не сложились отношения с женой. «А знатно де испортила дворовая ево женка Агафья Дмитриева дочь, с которою оной муж ее прежде сего жил блудно», — предполагала Порецкая. Кажется, что и сам бригадир не был чужд представлениям, в мире которых жила его жена. Пытаясь избавиться от порчи, он обратился к московскому жителю Евсению Иванову. Иванов окачивал его водой, «и после де того стало быть ему от болезни посвободнее, и к сожитию склонения не было». Бригадирша была вполне согласна с мужем, надеявшимся таким образом излечиться, и считала, что только козни сестры Порецкого, уговорившей его прервать лечение, помешали довести дело до конца. Когда в 1730 г. пропала подушка бригадира, он обвинил в пропаже людей бригадриши — Фадея Васильева, вдову Марию Григорьеву и девку Аксинью Фомину. Бригадир обвинил их в том, что его жена будто бы «тое подушку посылала с ними к ворожеям». Сопровождая угрозы побоями, он говорил, что «убьет их до смерти», если они не повинятся. Согласно версии самой бригадирши, подушку украли Агафья и ее пособники и «знатно, что пад тоя подушкою означенные люди, разлучая ея с ним, колдовали»[187]. Конца у этого замечательного дела нет.

[187] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 163. Л. 4 об.–5 об.

Второе дело тем интереснее, поскольку доносителем и истцом является в нем никто иной, как Василий Никитич Татищев. Это особенно любопытно, потому что, благодаря рассказанному им самим в «Истории российской» эпизоду, Татищеву приписывается борьба против колдовских процессов. Согласно его собственному утверждению, будучи в 1714 г. в Лубнах у фельдмаршала Б. П. Шереметева, Татищев стал очевидцем приготовлений к сожжению старухи-ведьмы. Последняя призналась в том, что оборачивалась дымом или сорокой. Сам фельдмаршал относился к происходившему вполне индифферентно. Татищев настоял на свидании с «колдуньей», причем она показала, что оклеветала себя, не стерпев пыток, сама же занималась лишь лечебными травами и «некоторыми обманами». В результате спасенную Татищевым женщину послали в монастырь под начал[188].

Бракоразводное дело историка представляет его несколько в ином свете. Требуя развода с женой Анной Васильевной, он мотивировал это ее изменой и склонностью к колдовству: «...вскоре потом услышал я, что она и некоторых чародеях или ворожеях к очерованию меня прилежала, но понеже на онос никакова доказателства явного изобрести не мог, к тому же и отлучность моя тогда принудила меня отставить. По прибытии же моем в Москву, не довольствуяся она, жена моя, вышеобъявленными злодеянии, умыслила прежнее свое намерение о чародействе в действо произвести, ездила сама к чародеям и посылала людей своих Ивана Захарова да Федора Никитина для взятья некоторых составов и, получа оное, посылала чрез женщину ея приданую Ненилу Антипину дочь класть мне в кушанье и, хотя оная сказывает три разы мне в похлебку клала, однако ж все вышшим защищением от онаго безо всякой моей осторожности избавился, ибо ни один раз есть того не случилось, и вскоре мне открылось. Она же, жена моя, видя таковую свою злость открыту, умыслила употребляемых в том людей отлучить, а имянно, Федора Никитина з женою отослала тайно, который слышу что живет у сына ея, а моего пасынка Алексея Реткина в защищении, а повар Петр Анисимов где живет, доднесь известия не имею, и по тому за такое ея злое умышление и за показанным прелюбодейством жить мне с нею по закону никоими меры невозможно»[189]. Показательна определенная непоследовательность, проявленная при решении этого неоконченного дела. Еще в 1724 г. Синодом было принято решение

[188] *Татищев В. Н.* История российская. Ч. I // Собрание сочинений. М., 1994. Т. I. С. 148–149.

[189] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 273. Л. 1–1 об.

не выдавать ответчикам копий с обвинений по делам богохульным, еретическим, раскольническим и волшебным[190].

В этом доносе почти все знаменательно. Во-первых, тема «порчи» оказывается поданной так, что она начинает разительно походить на отравление. Отсюда и повар, который не имеет никакого отношения к привороту, но зато очень полезен при изменении вкуса пищи. Эта двойственность знаменательна — согласно правилам игры, Татищеву приходится показывать, что он считает угрожавшую ему опасность реальной, хотя сам едва ли верит в это. Здесь мы подходим к самому интересному вопросу. Поскольку Татищев был блестящим представителем той самой административной элиты, которая сформирована была Петром, его текст дает нам редкую возможность судить о том, как видели проблему те, кто часто оказывались в положении судей по колдовским делам во всяческих губернских канцеляриях. Что значит подобная раздвоенность, и можно ли противопоставлять Татищева-государственного человека и Татищева-частное лицо?

Представляется, что применительно к Татищеву можно говорить о том, что речь шла не о какой-то вере или неверии в колдовство, сколько о государственной идеологии, в которой преследование колдовства было определенным сегментом. Как известно, идеология не требует веры, а принимается как поведенческая установка, как определенные игровые правила. Поскольку наказания за колдовство были установлены государством, безусловное подчинение которому являлось условием «общего блага», то и использование этих статей не могло быть предметом какой-то рефлексии — другое дело, что сам Татищев, как представляется, ни в том, ни в другом случае в колдовство не верил[191].

[190] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1880. Т. IV (1724 г.). № 342. С. 338–339; ПСПР. СПб., 1876. Т. IV. 1724–1725 января 28. № 1341. В полном противоречии с этим, А. В. Татищевой была выдана копия и приведенного выше доношения ее мужа. Определенная логика в этом была — дело все-таки в основе своей было бракоразводным. Однако, рассматривая все дело в целом, нельзя не увидеть здесь еще двух сторон — очевидного привилегированного статуса знатной женщины, обвиненной в колдовстве, и не вполне серьезного отношения Синода к подобным обвинениям в контексте бракоразводного дела.

[191] Двойственность позиции Татищева в этом вопросе знаменательна и позволяет, представляется, поставить точку в одном важном споре. В своей биографии Татищева А. Г. Кузьмин впервые назвал его «просветителем». Сомнения в обоснованности подобной оценки высказал А. И. Юхт (*Кузьмин А. Г.* Татищев. М., 1981; *Юхт А. И.* Государственная деятельность В.И.Татищева в 20-х — начале 30-х годов XVIII в. М., 1985. С. 26). Последняя позиция кажется мне наиболее обоснованной: одним из главных признаков раннего Просвещения и было принципиальное неприятие колдовских процессов.

Сочетание бракоразводного дела с колдовским встречается только у дворян. В крестьянской и посадской среде развод скорее достигался de facto, в результате смены одним из супругов места жительства, тогда как развод de jure, связанный с разделом земельных владений, становится сравнительно частым явлением только с формированием в XVIII в. «российского шляхетства»[192]. К сожалению, наши дела, в силу их немногочисленности, не дают еще одного случая, который напрашивается сам собой — обвинения в околдовании, которое помогло бы избежать мезальянса (одно из типичных обвинений в Западной Европе, предохранявшее знатные семьи от нежелательных браков с простолюдинками). Например, когда одна знатная дама в Англии в 1619 г. установила, что ее дочь собирается выйти замуж за человека, отец которого был казнен за тяжкое преступление, она отклонила этот мезальянс как «дьявольское колдовство», а Генрих VIII даже распространял слух о том, что Анна Болейн добилась его расположения, околдовав его, чтобы избавиться от нее[193]. В том, что подобная практика не была вполне чужда русскому XVII в., убеждаешься на примере царской невесты Хлоповой, которая понравилась Михаилу Федоровичу, но была отвергнута его матерью и, в конечном счете, сама уверилась в том, что она испорчена «от супостат». В том, что речь шла именно об интриге, убедился впоследствии сам царь, отправивший в опалу Салтыковых, за то, что они «царской радости учинили помешку».

Было бы слишком просто сказать, что мезальянс не угрожал в податных слоях — просто, власть родителей была так велика, а брачный возраст так низок, что подобная проблема сводилась на нет. При всем этом обвинение в колдовстве одним супругом другого (пусть даже и в почти распавшейся семье) дает резко отрицательную характеристику дворянского благочестия. Подобных обвинений мы почти не видим в первые десятилетия XVIII в. ни среди крестьянства и посада, ни на сопоставимом западноевропейском материале.

---

[192] На материалах XVII в. Н. Божковска пришла к выводу, что, «несмотря на частые указания источников в том, что супружеские пары тем или иным образом распадались, мы лишь очень редко узнаем о разводах, которые несомненно произведены были в согласии с правом». *Boškovska, Nada*. Die russische Frau im 17.Jahrhundert. S. 78.

[193] *Thomas Keith*. Religion and the Decline of Magic. P. 643.

Глава четвертая

ПЕТРОВСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА

1. Что такое петровская церковная реформа?

Говоря о петровской церковной реформе, мы сталкиваемся с очень интересным явлением. Идейные истоки остальных петровских реформ абсолютно ясны: это камерализм — для административной реформы, меркантилизм и протекционизм — для экономических преобразований, учет опыта «военной революции» — для создания регулярной армии и флота. Спор может идти только о соотношении заимствований и отечественного опыта. В противоположность, в том, что касается петровской церковной реформы, это абсолютно неясно. Исследователи пытались уложить ее в рамки самых разных понятий, будь то цезарепапизм, секуляризация, протестантизм или Просвещение. Многие из них не только не исключают, но и подразумевают друг друга. Проблема только в том, что ни одно из них не покрывает всю реформу в целом.

Начать следует, конечно, с пресловутого протестантского влияния. Высказанный еще современниками Петра, этот упрек преобразователю был окончательно воплощен в научной форме П. В. Верховским, а в публицистической — Г. В. Флоровским. Согласно Верховскому, Петр мыслил себя протестантским Landesherr'ом, а Синод — аналогом протестантских консисторий[1].

---

[1] *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России. Т. I.; *Флоровский Георгий*, протоиерей. Пути русского богословия. Paris, 1983. С. 82–97.

К этой теории возникают двоякие претензии. Во-первых, говоря о протестантстве, Верховской и его продолжатели имели в виду именно влияние правовых идей, проще говоря, заимствование. При этом проблема отечественных корней «протестантских» начал в петровской политике не ставилась. Современные исследования показывают как раз стихийно развивающиеся в православии восточнославянских народов реформационные тенденции, проявляющиеся уже в XVI в.[2] Эти тенденции не могли исчезнуть и в XVII в., но, к сожалению, история протестантства в России XVII в. изучалась почти исключительно как история отношений русских-православных с иностранцами-протестантами[3]. Не изучены до сих пор и следственные дела XVII в. о «иконоборцах», а само явление часто не выделяется от старообрядчества и сектантства. Протестантские тенденции должны были быть сильнее на окраинах, отторгнутых у России в Смутное время, где они порой находили поддержку сверху, как это было в шведских владениях. Понятно, что появление кружка Дмитрия Тверитинова было завершением определенного процесса. Позиция Петра по отношению к церковному преследованию кружка оказалась крайне двойственной: кажется, что единственной его заботой было пресечение возникшей по этому случаю антипротестантской полемики. Современному исследованию следовало бы, вместо того, чтобы искать параллели у Феофана Прокоповича и протестантских богословов, задаться вопросом о том, почему реформационное движение снизу в России не встретило поддержки сверху.

Вторая трудность состоит в том, что поверхностные аналогии отвергаются западными исследователями, хорошо знакомыми с теологией и историей протестантизма. С иронией воспроизводя мнение одного из русских историков о том, что протестантский индифферентизм привел Петра к нравственной вседозволенности, Р. Штюперих не без иронии замечает, что «протестантизм, с которым знакомился Петр, выглядел иначе, чем его описывает Верховский»[4]. Систематический анализ богословских и правовых взглядов Феофана Прокоповича привел Н. Хертеля к выводу о том, что

[2] *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.

[3] *Цветаев Д.* Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890.

[4] *Stupperich R.* Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen. Berlin, 1934. S. 15.

традиционные для византийской традиции представления о роли императора были здесь не менее важны, чем протестантские идеи[5].

Таким образом, мы возвращаемся к объяснению, которое лежит на поверхности, но, тем не менее, очень непопулярно в отечественной историографии. Наблюдательные исследователи давно прочитали это объяснение между строчками в трудах Н. Ф. Каптерева. Суть его в том, что Петром был решен вопрос, поставленный спором царя Алексея Михайловича и патриарха Никона[6]. Подобное объяснение непопулярно хотя бы потому, что оно не укладывается в риторическое противопоставление царившей в Московской Руси «симфонии» с превращением церкви в ведомство православного исповедания, якобы произошедшим в петербургской империи.

Единственная поправка, которую хотелось бы сделать к этому объяснению, касается слова «церковь». Хотя это нигде и не оговаривается, но ясно, что имеется в виду патриаршество. Разница совершенно принципиальна — лишив русскую православную церковь предстоятеля, Петр тем самым ликвидировал и контроль над деятельностью архиерейского собора, сведя на нет двадцатилетний труд патриархов Иоакима и Адриана по разграничению сфер деятельности епархиальных архиереев и высшей церковной власти. Что мог позволить себе один отдельный епархиальный архиерей, стало ясно в ходе дела царевича Алексея Петровича. В этом смысле создание Синода видится попыткой создать противовес архиереям, а архиерейские процессы 1730-х гг. — свидетельством несостоятельности созданной системы, которая не действовала без репрессий. Епархиальный архиерей трепетал перед «крайним судьей» и всевластными синодальными временщиками, но в своей епархии способен был положить предел тому или иному указу, потому что проверить его было некому.

С этой поправкой я готов принять тезис о цезарепапизме, хотя ниже постараюсь показать, что петровская церковная реформа го-

[5] *Härtel N.-J.* Byzantinische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič. Würzburg, 1970 (Die östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrage des ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner. Neue Folge, 23). О немецкой историографии церковной реформы Петра см.: *Баггер Х.* Реформы Петра Великого. Обзор исследований. М., 1985. С. 125. Еще один контраргумент состоит в том, что, если уж говорить о заимствованиях, то стоит сформировать и другой ряд, прямо ведущий к Контрреформации. Однозначно утвердившийся в духовной школе латинизм, епископские объезды епархий, описание которых в «Духовном регламенте» удивительно напоминает католические визитации — все это ведет нас отнюдь не к голландскому примеру.

[6] См. историографический обзор: *Баггер Х.* Реформы Петра Великого. Обзор исследований. М.,1985. С. 124.

сударственно-церковными отношениями не исчерпывается. Это позволяет уйти от таких условных дат, как 1700 и 1721 гг. и начать историю переворота в государственно-церковных отношений с 1658 г., а еще лучше — с церковных соборов 1666–1667 гг. Наметившийся в это время тренд идет по нарастающей до 1720-х гг. и исчерпывается только после 1740 г. Все это — один цельный период в русской церковной истории, а не конец одного и начало другого.

Еще одну концепцию, которая в целом более характерна для советской историографии, представляет собой секуляризация. Не стоит и говорить о терминологических трудностях, связанных с тем, что под этим термином в советской историографии понималась почти исключительно секуляризация церковного землевладения, а не обмирщение всей государственной и общественной жизни, как это следовало бы, учитывая общий историографический контекст. Само по себе радикальное значение воссоздания Монастырского приказа несомненно. Однако представление о том, что овладение материальными ресурсами церкви было просто главным для Петра, кажется преувеличением[7] .

Секуляризация в широком смысле слова также очень проблематична. Впервые законодательно потребовав от своих подданных ежегодной исповеди и причащения, Петр тем самым заявил о своем идеале, довольно далеком от секулярного. Вместе с тем, секуляризацию можно рассматривать как побочный эффект всех предложенных сверху объяснений петровской политики — и протестантского влияния, и борьбы государства с церковью. Старые институционные и ментальные структуры разрушались, новые оставались недостроенными или были неубедительны, в результате оставался определенный вакуум. Если это можно назвать секуляризацией, то я ничего не имею против, но таким образом нельзя удовлетворительно охарактеризовать отношение целей реформы к ее результатам.

Еще труднее с влиянием идей раннего Просвещения. Представить себе петровское законодательство о церкви как реализацию передовых идей, выработанных первыми просветителями, было бы очень заманчиво. В эксплицитном виде эта мысль высказывалась редко, в имплицитном — подразумевается почти всегда. Здесь, впрочем, есть одна трудность. Если Просвещение подразумевает прекращение преследования колдовства (видя в нем еще большее «суеверие», чем само колдовство), то петровские законодательные

[7] *Булыгин И. А.* Церковная реформа Петра I // Вопросы истории. 1977. № 5. С. 79–93.

нормы о преследовании колдовства однозначно свидетельствуют, что мы имеем дело с чем-то иным, чем Просвещение (или с чем-то, что не является только Просвещением).

В поисках удовлетворительного объяснения я обратился к понятию «социального дисциплинирования», введенного исследователем европейского абсолютизма Г. Острайхом[8] . К сожалению, без определенного насилия над русским языком невозможно развести «социальную дисциплину» (soziale Disziplin) и «социальное дисциплинирование» (Sozialdisziplinierung) как направленный сверху процесс.

По мнению исследователя, абсолютизм нуждался в новых техниках для выработки конформности, лояльности, способности сознательно подчиняться чуждой, по признаваемой законной силе. В поисках теоретического обоснования такого подчинения поздние гуманисты (прежде всего, Юст Липсий) обратились к позднему стоицизму, заимствовав из него понятие дисциплины. В России, где римская политико-правовая традиция не играла такой роли, соответствующий смысл можно было бы вложить в понятие «чин» — очень удобное слово, обозначавшее и сословный статус, и некий круг свойственных ему обязанностей, пока само слово «дисциплина» не было заимствовано (история его утверждения в русском языке — сюжет отдельного исследования).

Согласно Г. Острайху, метафорой такого всеобщего процесса социального дисциплинирования является попытка дисциплинировать саму «природу в искусно подстриженных изгородях и деревьях в садах и парках барочных дворцов». Основными путями дисциплинирования общества Г. Острайх называет двор, жизнь которого до минуты управлялась церемониалом, полицию и регулярную армию.

Пожалуй, только первого из этих институтов недоставало в «регулярном государстве» Петра. Разрушив церемониал старого двора, Петр просто не успел создать нового. Зато два других средства «социального дисциплинирования» — армия и полиция, она же «душа гражданства», присутствуют в превосходной степени. «...Позднее полицейское право как учение о внутренней жизни государства стремится в XVII–XVIII вв. во все большей и большей мере регулировать направление и ход общественной жизни, — пишет Г.Острайх. — Кажется, что сначала под видом защиты или

[8] *Oestreich G.* Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze. Berlin, 1969. S. 193–194. См. подробнее: *Schulze, Winfried*. Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung» in der Frühen Neuzeit // Zeitschrift für historische Forschung. Bd. 14. 1987. S. 265–302.

восстановления христианского порядка и степенности, оно затем глубоко забирается ■ частную жизнь ■ привносит запреты и предписания во все возможные области. Мысль об «общем благе» и доброй полиции тесно связываются с идеей дисциплины»[9].

Целям дисциплины служила и милитаризация всей жизни общества. Ценность армии в процессе дисциплинирования состояла в том, что она впервые учила представителей основной массы населения действовать предписанным способом, представляя собой тем самым как бы прообраз идеального абсолютистского государства. О роли военного права и военных институтов ■ петровской реформе сказано достаточно — ■ том числе, в работе Е. В. Анисимова[10].

Однако в процессе «социального дисциплинирования» в петровской России были и свои важные отличия. Главное из них состояло в том, что, если Людовик XIV или «великий курфюрст» реально управляли большинством своих подданных, то Петр, если воспользоваться образом из советской историографии, был скорее царем своих помещиков. Для значительной части его номинальных «подданных» власть кончалась на вотчинной администрации или на монастырском приказчике. Для того, чтобы «дисциплинировать» подобных подданных, следовало или достроить государство донизу, или искать более гибкие стратегии.

Решению Петра нельзя было отказать ■ определенном изяществе. Поскольку церковь «доставала» до гораздо большего числа подданных, нежели само государство, исключительная роль выпала ей. С этой точки зрения, не менее важно было, чтобы подданные регулярно исповедовались, чем то, чтобы они регулярно платили свою подушную подать (показательно, что последняя была введена после обязательной ежегодной исповеди) — за тем и другим стояла одна ■ та же сверхзадача, научить их делать хотя бы что-то «регулярно».

Таким образом, вместо того, чтобы создать узкий круг «просвещенного» чиновничества, который должен был шаг за шагом отвоевать у церкви ее юрисдикцию, Петр решил как бы превратить церковь из сдерживающего фактора в орудие своей политики. С церковного амвона должны были проповедоваться идеи «общего блага» — для этого вместо святоотеческих творений ■ церквях начали читать сочинения Феофана Прокоповича. Сам по себе этот процесс «расколдования» мира (Entzauberung), по крылатому выражению Макса Вебера, имел всеобщий характер[11]. Его целью должно было стать создание нового человека — рационально мыслящего, ориентированного в своей деятельности на всецело посюсторонние силы, служащего своей деятельностью модернизации страны. Однако, только в России церкви предстояло сыграть ■ этом процессе не страдательную, а активную роль, что и обусловило исключительный драматизм внутрицерковной борьбы.

9 *Oestreich G.* Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. S. 193.
10 *Анисимов Е. В.* Время петровских реформ. Л., 1989.

2. Преследование колдовства

26 апреля 1715 г. ■ Санкт-Петербургской типографии была отпечатана небольшая книжица. Ее название гласило: «Артикул воинский с кратким толкованием»[12].

Согласно первому артикулу первой главы «Артикула», «...идолопоклонство, чародейство (чернокнижество) наикрепчайше запрещается, ■ таким образом, что никоторое из оных отнюдь ни в лагере и нигде инде да не будет допущено и терпимо. И ежели кто из воинских людей найдется идолопоклонник, чернокнижнец, ружья заговоритель, суеверный ■ богохулительный чародей: оный по состоянию дела в жестоком заключении, ■ железах, гонянием шпицрутен наказан или весьма сожжен имеет быть».

■ толковании на эту статью говорилось, что «наказание сожжения есть обыкновенная казнь чернокнижницам, ежели оный своим чародейством вред кому учинил, или действительно с диаволом обязательство имеет. А ежели ж он чародейством своим никому никакова вреду не учинил ■ обязательства с сатаною никакова не имеет, то надлежит, по изобретению дела, того наказать другими вышеупомянутыми наказаниями, и притом церковным публичным

11 *Dülmen van R.* Entzauberung der Welt. Christentum, Aufklärung und Magie // *Dülmen van R.* Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit. Frankfurt am Main, 1989.
12 Традиционную ошибку совершают исследователи, отождествляющие «Артикул воинский», опубликованный в 1715 г., с «Воинским уставом», введенным в действие в 1716 г. (например, *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? P. 64). Первоначально оба акта рассматривались как самостоятельные и только в издании 1719 г. были объединены под одним переплетом (*Шорохов А. П.* К вопросу ■ применении Воинских артикулов Петра I в общих (гражданских) судах // Актуальные вопросы правоведения ■ общенародном государстве. Томск, 1979. С. 88–89).

покаянием». Одновременно лицо, нанявшее чародея, наказывалось на тех же основаниях, что и сам чародей[13].

«Артикул воинский» в петровской России был, конечно, больше чем артикул. Это было средство и цель правительственной политики одновременно, воплощавшее в себе то, чего «регулярное государство» добивалось от вверенного ему общества. В этом смысле значение «Воинского артикула» — если угодно, как памятника правовой публицистики (но не правого акта, не действующего закона в строгом смысле этого слова, как я постараюсь показать дальше) трудно преувеличить.

Во-первых, впервые в русском праве была установлена общая санкция за занятие колдовством. Во-вторых, впервые в русском законодательном акте была артикулирована мысль о том, что колдовство может быть действенно при условии заключения договора с дьяволом (что было теоретической предпосылкой всех колдовских процессов в Западной Европе). В этом смысле «Артикулу» нельзя отказать в логичности или систематике — желающему заняться вредоносным колдовством нужно либо самому заключить договор («обязательство») с нечистым, либо обратиться к тому, кто такое обязательство уже имеет (то есть к колдуну).

Унаследовав характерное для его западноевропейского светского законодательства о колдовстве смешение двух принципов — нанесения ущерба и договора с дьяволом[14] — «Артикул воинский» создал в русском праве занимательную по своей амбивалентности ситуацию. Его можно было интерпретировать и сравнительно либерально, сводя колдовской процесс к возмещению ущерба, и расши-

[13] Российское законодательство X–XX веков. М., 1986. Т. 4. Законодательство периода становления абсолютизма. С. 328–329. Тщательная текстологическая работа, проведенная П. О. Бобровским, позволяет полностью восстановить интенцию законодателя. Из Ново-шведского военного артикула 1683 г. — основного источника Артикула воинского — составитель заимствовал положение о недопустимости волшебства в армии. Зато конкретные санкции (вместо них в Ново-шведском артикуле стояла просто ссылка на нормы действующего общего уголовного права) были добавлены самим составителем — аналогичная отсылка в российских условиях была просто нереальна (*Бобровский П. О.* Военное право в России при Петре Великом. Ч. 2. Артикул воинский с объяснениями, заметками и цитатами по иностранным источникам. СПб., 1886. Вып. 2. С. 144–147).

[14] Аналогичное смешение характерно для имперского правового кодекса «Каролины» (1532), где в статье 109 не приносящее вреда колдовство противопоставлено вредоносному, а наказание последнего поставлено в зависимость от оценки судьи, что представляло «минимальный консенсус между теми, кто призывал к преследованиям, и скептиками» (*Behringer Wolfgang.* Hexenverfolgung im Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsrason in der Frьhen Neuzeit. München, 1987. S. 86).

рительно, придавая ему инквизиционный размах — действительно, куда повернул, туда и вышло!

Само собой разумеется, что норма «Артикула» рассматривалась как всеобъемлющая по своему значению. Она войдет в «Устав морской» изданный 13 апреля 1720 г.[15] и отразится в проекте Нового уложения, чтение которого начнется 31 августа 1720 г. При этом в проекте последнего предложено будет довести «относительно определенную санкцию... до абсолютно определенной — сожжения». Послабление будет сделано лишь для тех колдунов, которые действовали без обязательства с нечистой силой[16].

Поэтому мне трудно согласиться с У. Райаном, видящем в «Артикуле воинском» «разрыв в правовой традиции», вновь восстановленной в «Духовном регламенте», сформулировавшем то чисто просветительское отношение к колдовству, которое и доминировало в русском праве до 1917 г»[17]. Напротив, прямая линия от указа ведет, через «Устав морской» и проект Нового уложения, к аннинскому указу 1731 г. Противопоставление «Артикула воинского» и «Духовного регламента» кажется мне преувеличенным: содержащий знаменательную мысль о «суеверии» как обмане легковерных, «Духовный регламент» не предлагает конкретных норм о колдовстве, а значит, не отменяет положений «Артикула».

[15] «Устав морской» предлагает «чернокнижника или идолопоклонника» «по состоянию дела», наказывать «заключением в железах», битьем кошками или сожжением. В специальном толковании добавлено: «Наказание сожжения есть обыкновенная казнь чернокнижницам, и тем, которые чрез отраву вред какой учинят, или во оных письмах, или словах хула имени Божию, или отвержение от онаго найдется. А ежели во оных письмах или словах хулы имени Божию и отвержения от онаго нет, но точию суеверные бредни, то надлежит по изобретению дела оного наказать другими вышеупомянутыми наказаниями, и при том церковным публичным покаянием» (Кн. 4, гл. 1, ст. 1).

Эти жесткие меры мотивируются тем, что только от воли Божьей зависит удача или неудача: «И понеже всякое благословение, победа и благополучие от единаго Бога всемогущаго яко от истиннаго начала всех благих и праведнаго победодавца происходят, и одному токмо молитися и на него надежду полагати надлежит во всяких делах и предприятиях». Законодателя не смущало и то, что подобная норма, носящая общий характер, сформулирована была в «Морском уставе», поскольку именно воинских людей «Бог в такое состояние определил, в котором несравнительно чаще других смертным страхом себя подвергать должность имеют» (Устав Морской. СПб., 1763. С. 91).

[16] *Замуруев А. С.* Приемы и методы кодификации при подготовке проекта Уложения Российского государства в 20-е годы XVIII в. (на примере глав о противоцерковных преступлениях) // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. XXV. СПб., 1994. С. 125.

[17] *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? P. 64–65.

Кажется, что это почти все, что можно сказать ■ пользу значимости «Артикула». Перед тем, как перейти к аргументам противоположного свойства, необходимо сделать небольшое отступление. Восстанавливая «правовую историю русского колдовства» (У. Райан[18]), необходимо учитывать специфику отечественной правовой ситуации ■ целом. Далеко не всякий законодательный акт, единожды изданный и никогда не отмененный, следует считать уже потому действующим. Даже действующие в полном смысле указы действуют подчас не в едином правовом пространстве, а как бы ■ разных, непересекающихся правовых плоскостях. В результате связь правовой санкции и реального преследования колдовства оказывается гораздо более сложной и опосредованной, нежели на Западе.

Можно смело сказать, что ■ XVII в. Россия была практически единственной европейской страной, в светском законодательстве которой не было установлено единой санкции за колдовство (уже само по себе это обстоятельство достаточно для того, чтобы показать полное своеобразие отечественного исторического пути). Конечно, в качестве такой санкции можно рассматривать известную статью «Соборного уложения» об «умысле» на государево здоровье[19], но и ■ этом случае дело ограничивается только «политическим колдовством».

Зато довольно широкий выбор санкций предоставляло церковное право. Колдовству посвящены следующие акты канонического права, вошедшие в «Кормчую книгу» ■ использовавшиеся как правовая основа колдовских процессов и ■ XVIII в.:

— 24-е правило 6-й главы Анкирского собора (пятилетнее покаяние за веру в волхвов или введение их в свой дом с целью очищения или колдовства — три года с припадающими и два года с верными);

[18] *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? P. 62.

[19] Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 3. Акты земских соборов. Ответственный редактор А. Г. Маньков. С. 86; *Тельберг Г. Г.* Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII века. М., 1912. С. 67–68; *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: War Russia an Exeption? P. 76. Материалы колдовских дел показывают, что эта статья успешно использовалась для вынесения смертных приговоров — в том числе и там, где ■ государевом здоровье даже не упоминалось (РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1117. Л. 47 (дело Дионисия Грека, 1702 г.); РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 21. 1740 г. № 328. Л. 13 (дело Якова Ярова, 1736 г.)).

— 36-е правило 10-й главы Лаодикийского собора (клирик — волхв или чародей — отлучается от церкви);

— 61-е правило 17-й главы шестого вселенского собора (шестилетнее запрещение за обращение к волхвам — четыре года с припадающими и два года с верными);

— 72 правило 21 главы Василия Великого (отдавший себя на учение волхвам приравнивается к умышленному убийце);

— 83 правило 21 главы Василия Великого (верующие в волхвов одно лето стоят с плачущими, другое слушают божественные писания, три лета припадают, одно стоят с верными и только потом допускаются к причастию);

— 84 правило Василия Великого (наказывать не временем, а образом запрещения);

— Григория Нисского ■ Литонию Мелетинскому (обращение к волхвам сравнивается с отречением от веры тех, кто не выдержал мучений)[20].

Легко заметить, что Кормчая опирается почти исключительно на авторитет святых отцов ■ вселенских соборов, ■ целом достаточно либерально относящихся к магическим практикам[21]. Это и неудивительно. Первые соборы заседали еще в условиях упорного сопротивления античного язычества и рассматривали различные магические обряды как меньшее зло, по сравнению с прямым возвращением к язычеству. Эта тенденция ■ была реципирована ■ России, в то время, как Западе опирались на Ветхий завет, где колдовство рассматривалось как отступничество от единобожия. Знаменательно, что ветхозаветное «Ворожеи не оставляй в живых» (Исход, 22, 18) никогда не упоминается в русской богословской аргументации, ■ то время, как на Западе, начиная с Карла Великого, оно является краеугольным камнем в преследовании колдовства[22]. Именно здесь мы видим то кардинальное различие правовых традиций, которое и было одной из

[20] Кормчая. М., 1650. Л. 50, 80, 196 об.–197, 245, 247–247 об., 267 об.. Все эти статьи перечислены были ■ синодальном постановлении от 4 сентября 1728 г. — примечательно само время составления акта призванного упорядочить законодательную базу колдовских процессов (ПСПР. Т. VI. С 8 мая 1727 по 16 января 1730. СПб., 1889. № 2173. С. 243–244 (4 сентября 1728 г.)).

[21] См. подробнее: *Попов Ард.* Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Ч. I. С. 29–31; *Kieckhefer Richard.* Magie im Mittelalter. München, 1995. S. 54.

[22] *Kieckhefer Richard.* Magie im Mittelalter. S. 45, 205.

главных — но не единственной — из причин, по которой большая «охота на ведьм» в России раннего нового времени не состоялась[23].

Картина была бы неполной, если бы мы умолчали еще об одном памятнике — «Учении и хитрости ратнаго строения пехотных людей» И. Вальдгаузена, русский перевод которой был опубликован в 1647 г.[24] Помещение «Учения» — кстати, первой светской книги, вышедшей из русской типографии — в один ряд с правовыми памятниками может на первый взгляд показаться неоправданным. «Учение» не было действовавшим в России военным уставом, да собственно, и представляло из себя скорее учебник по военному делу. Тем не менее, именно «Учение» было в России второй половины XVII в. настольной книгой для всех, интересовавшихся военным делом (очевидно и ее воздействие на Петра и, в частности, на его уверенность в том, что в военном уставе должны быть представлены статьи о колдовстве).

Однако такая асимметричная и предоставлявшая возможность множественных толкований законодательная база не стала препятствием для того, чтобы развязать в течение XVII в. достаточно серьезное преследование колдовства. Согласно подсчетам Рассела

23 Полностью усвоивший эту западную правовую традицию борьбы с колдовством, Симеон Полоцкий попытался перенести ее в Россию: «Не терпяше Бог и в Ветхом Завете сея лютыя злобы, повеле бо таковыя смертию казнити, завещая сице: Волхв да не живет. Колми паче не достоини суть жити в новой благодати, е юже яко трисолнечным сиянием просвещение прияхом. А яко не достоит волохвов в чародеев живити, являют многия суды царей христианских: Константина Великаго, Валентиниана, Феодосия, Иустиниана, повелевающии творящыя волшевения убивати, и книги их волшебныя сожигати, яко являют градстии их закони и деяния» (*Симеон Полоцкий*. Вечеря душевная. М., 1683. Приложение. Л. 18 об.–19; *Петухов Е. В.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888 (Ученые записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. Ч. XVII). С. 142. Прим. 3). Очевидно, не без влияния Симеона Полоцкого в Привилегию на Славяно-греко-латинскую академию (1682) попало в положение о том, что «чародеи, без всякаго милосердия да сожгутся» (Древняя российская вивлиофика. М., 1788. Изд. 2-е. Т. VI. С. 415–417; *Петухов Е. В.* Серапион Владимирский. С. 142). Эта Привилегия, которая могла бы превратить Академию в своего рода инквизиционный трибунал, так и осталась на бумаге, не оказав никакого влияния на судьбу реального учреждения.

24 «И надобе ему у Бога помощи и одоления на недруга просити, и во всякой нужи и в страсе едино на Бога уповати, а на иныя заказанныя идольския меры и на ведонство не надеятися и от оружия, в от поколотия, на стрелбы не заговариватися, которое все от диавола есть...» (Учение и хитрость ратнаго строения пехотных людей. 1647 год. Печатано под наблюдением... А. З. Мышлаевского и ...И. В. Парийского. СПб., 1904. С. 27). Удивительно, что почти дословное совпадение этого пункта с «Артикулом воинским» не привлекло внимания исследователей.

Згуты, с 1622 по 1670 гг. перед судом по обвинению в колдовстве в ходе 47 процессов предстало 99 человек. Из них десять было приговорено к сожжению на костре, «двадцать один человек был оправдан и освобожден..., пятеро сосланы, трое умерли под следствием, один воспользовался сделанным за него залогом и бежал, а один священник был передан церковным властям...»[25]. И если сам по себе характер наказаний может свидетельствовать о том, что в первой половине XVIII в. будет наблюдаться некоторое смягчение (за 1700–1740 гг. мне удалось найти упоминание только о трех казнях, причем в ходе одной из них могло быть казнено несколько человек), то вопрос о масштабах репрессий остается открытым. Дело в том, что Рассел Згута обсчитал известную публикацию Н. Я. Новомбергского, являющуюся просто выборкой из колдовских дел[26]. Поэтому его подсчеты не включают, например, данных о лухском или о шуйском процессе, по которым к следствию было привлечены десятки людей. Наиболее печально то, что сюда не вошли колдовские процессы последней трети XVII в. — то есть как раз те, которые логичнее всего можно было бы сопоставлять с первой третью XVIII в.

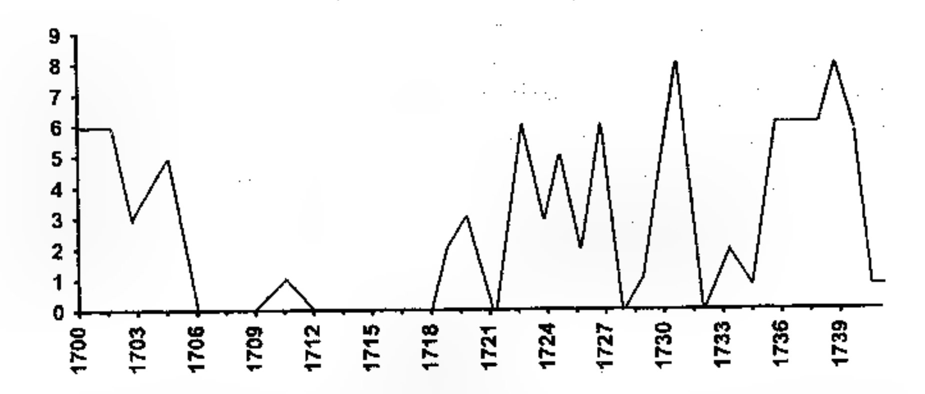
Тем не менее, систематизированные нами данные о преследовании колдовства в 1700–1740 гг.[27] позволяют предположить, что fin du siècle в смысле преследований колдовства выдался достаточно мрачным. Иначе неоткуда было бы взяться убывающей кривой в начале следующей диаграммы, ясно свидетельствующей об оставшемся за гранью наших подсчетов «пике» 1690-х гг. — резком увеличении количества и, если так можно сказать, качества колдовских дел.

25 *Zguta Russell*. Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia. P. 1196–1197.

26 *Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906

27 Всего нам удалось ознакомиться с 103 колдовскими делами — с 90 по архивному подлиннику и с 13 по публикациям Н. Я. Новомбергского (РГАДА. Ф.371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 5, 82, 131, 304, 946, 978, 1104, 1272, 1394, 1409, 1666, 1925, 1931, 1950, 2652, 2674; Оп. 2. № 723, 800, 939, 1046, 1076, 1107, 1117, 1125; Ф. 372 (Сыскной приказ). Опись 1. № 222, 248, 293, 296, 328, 427; Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 34, 286, 414; Оп. 1. 1735 г. № 214, 349; Оп. 1. 1736 г. № 18; Оп. 1. 1738 г. № 125, 539; Ф. 7. (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 82, 108, 128, 328, 349, 373, 393, 403, 411, 432, 442, 546, 553, 561, 567, 662, 635, 720; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. № 266, 387; Оп. 4. № 18, 149, 517; Оп. 6. № 27, 211, 312; Оп. 7. № 126; Оп. 9. № 115, 168, 273, 430, 453, 644; Оп. 10. № 229, 342, 423, 434, 501; Оп. 12. № 132, 163, 256; Оп. 13. № 28, 74, 107, 34; Оп. 17. № 17, 31, 171, 428, 93, 501, 328; *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. Томск, 1907. № 156, 160, 161, 163, 164, 165, 168–169, 170, 171, 172; *Новомбергский Н. Я.* Слово и дело государевы. Томск, 1909. Т. II. № 4, 5, 6, 18.

Таблица 1



Это было связано с острой политической борьбой, обусловившей наплыв доносов о попытке приворожить или испортить самого Петра. Как правило, доносчиками выступают холопы, «извещающие» на своих господ (конечно, можно возразить и сказать, что подобная оптика полностью объясняется характером источников, находящихся в нашем распоряжении — для первых двух десятилетий XVIII в. мы имеем только данные Преображенского приказа, который занимался делами о колдовстве в связи с охраной государева здоровья и не имеем данных патриаршего Духовного приказа).

Сами по себе причины, обусловившие мощный приток холопских доносов, выходят за рамки моего исследования. Очевидно, речь идет о кардинальном изменении положения наиболее привилегированной части холопства[28]. Боевые холопы московской аристократии не только сопровождали своих господ во время военных походов, но и являлись важным фактором в борьбе придворных группировок за власть. Во время стрелецких восстаний часть холопов оказалась на стороне своих господ ■ правительственных сил, а часть решила попытать счастья и добиться «воли» вместе с восставшими, но, кажется, не нашла с ними общего языка. Строительство «регулярной армии» и жесткое подавление Петром оппозиции в верхах должно было заставить наиболее активную часть холопов задуматься о том, как сохранить свое положение.

[28] См.: *Анисимов Е. В.* Изменения ■ социальной структуре русского общества в конце XVII — начале XVIII в. Последняя страница истории холопства в России // История СССР. 1979. № 5. С. 35–52.

Донос холопа на господина (как, например, и донос крестьянина на подьячего) ставил перед «регулярным государством» определенные трудности. В условиях, когда помещик рассматривался не только как господин своих зависимых людей, но и низшее звено центральной власти, подобный донос был вдвойне нежелателен. Защищая от вздорных обвинений представителей верхов, власть тем самым не столько претворяла в жизнь идеалы Просвещения, сколько не позволяла навязать ей чуждую роль защитницы слабых ■ обиженных.

Приведем только один пример. ■ 1699 г. на подьячего Лариона Овчинникова, управлявшего из приказной избы дворцовой Толоконцевской волостью был подан донос, в котором он был объявлен сразу «мирским разорителем», раскольником ■ «еретиком» (колдуном)[29]. Особую доказательность этому доносу придавало то, что Овчинников уже однажды обвинялся ■ колдовстве — его имя было названо в огромном доносе по известному колдовскому делу Андрея Безобразова, расследовавшемуся ■ начале 1691 г. В глазах самого доносчика — крестьянина Якима Мясникова — это должно было бы придать его сообщению еще большую достоверность[30]. «Регулярному государству» предстояло выбрать между очевидной слабостью представленных доказательств ■ необходимостью поддержать лояльную инициативу доносчика (заметим в скобках — родись Овчинников веком раньше ■ Западной Европе, вопросом о его судьбе не стоило бы и задаваться). Решение Преображенского приказа оказывается по крайней мере нетривиальным — Овчинников был оправдан, а Мясников за свой ложный извет приговорен к смертной казни, в последний момент снят с плахи, «запятнан» и сослан ■ каторжную работу[31].

Такой подход частично объясняет и дальнейшее развитие. С 1704 г. колдовские дела полностью исчезают из делопроизводства Преображенского приказа (за единственным исключением, относящимся к 1708 г.) ■ так продолжается вплоть до 1718 г.

[29] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 723. Л. 1 и сл.

[30] Вообще, ■ доносе Ларион Овчинников предстает каким-то средоточием всех возможных правонарушений: он будто бы даже похвалялся своим колдовством, хранил у себя старопечатный Часослов, за что был взят в Преображенский приказ, и к тому же «напився пьян», называл царя «еретиком и Антихристом, ■ бутто он государь, родился от девки, а не царь» (Там же. Оп. 2. № 723. Л. 19, 25, 91).

[31] Там же. Л. 125.

Здесь хотелось бы произнести что-то вроде похвального слова Преображенскому приказу. Рассматривая само колдовство в качестве реалии (чем они будут выгодно отличаться от двойной морали деятелей вроде Феофана Прокоповича), скорее всего, в рамках связанных с ним вредоносных действий, следователи Преображенского приказа объективно и кропотливо расследовали каждое вверенное им дело, и, если обвиняемый мог выдержать пытки, то у него был определенный шанс дождаться оправдательного приговора и осуждения изветчика.

Поколебать подобный подход не смогло и издание «Артикула» — оно не только не вызвало всплеска колдовских дел, но и пришлось на период очевидного спада преследования колдовства. С моей точки зрения, это связано было с двумя обстоятельствами.

Во-первых, судьи Преображенского приказа просто не имели понятия об его существования. Из пометы, сделанной на деле, расследовавшемся в приказе, следует, что практикующие юристы из Преображенского и в 1724 г. не подозревали об «Артикуле», попрежнему искали статьи о колдовстве в «Соборном уложении» и, не найдя их там, обращались к «Кормчей книге»[32].

Во-вторых, «Артикул» был в том же 1715 г. дополнен замечательным указом, который, кажется, никогда не изучался в связи с ним (возможно, это связано и с отмеченным выше неправильным отнесением «Артикула» к 1716 г.). Это был указ о кликушах, который будет подробно разобран ниже. Настаивая на безусловном розыске и привлечении к следствию кликуш, указ тем самым «обезвреживал» самую большую и безответственную группу доносителей. Не просто донос, а само объявление себя испорченным или испорченной стало отныне делом чрезвычайно опасным[33].

В-третьих, можно говорить и о прохладной реакции духовенства и просвещенной части знати на «Артикул воинский». Сетуя на отсутствие дискурса о колдовстве в России, исследователи прошли мимо двух давно введенных в научный оборот и опубликованных источников.

Одним из них является проповедь Стефана Яворского. «Что бо наши духовные артикулы, что наши монастырския правила против правил воинских? Перо легкое против тяжкаго камени. Согрешил

32 «К сему ж делу из Уложенья не выписано, для того, приличных статей о волшебниках в Уложенье не напечатано» (РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1950. Л. 6).

33 ПСЗ. Т. V. № 2096. С. 156 (7 мая 1715 г.).

старец, то его на цепь, либо в поварню посуду чистити... либо под начал дрова рубить и черную работу делать. В артикулах воинских наказания с нещадным биением, с кровию, с безчестием и шельмованием, с утратою именья и жалованья, а наипаче с утратою жития», — говорил Стефан[34].

Если проповеди Стефана, способные, согласно свидетельству современника, заставить плакать даже фискалов, были адресованы широкому кругу слушателей, в том числе и оппозиционно настроенных, то этого нельзя было сказать об «Истории о невинном заточении ближнего боярина Артамона Сергеевича Матвеева», написанной его сыном графом Андреем Артамоновичем Матвеевым. Рассматриваемая обычно как драгоценный источник по политической истории России XVII в., «История» парадоксальным образом выпадает из контекста второй половины 1710-х гг., когда она была написана (а также, что уже вовсе неприемлемо, рассматривается как бы без учета взглядов его создателя).

Формально посвященная политическому процессу, разворачивавшемуся в 1676–1677 гг., история по сути представляет собой защитительную речь образованного светского человека, против которого выдвинуты были обвинения в колдовстве — речь, в актуальности которой применительно к петровскому времени не приходится сомневаться. Тот факт, что большую часть книги составляют челобитные А. С. Матвеева, поданные царю Федору Алексеевичу, никак не оттеняет этого обстоятельства — во-первых, уже давно высказано было предположение, что сами эти челобитные и сопровождающие их пояснения принадлежат перу Матвеева-младшего, сопровождавшего отца в ссылку. К тому же, у нас нет подлинников челобитных, и судить о размахе редакторской правки не по чему. Высказанной в челобитной мысли о том, что колдовские дела подлежат исключительно церковному суду, принадлежало большое будущее (напомним, что следствие по делу Матвеева, разумеется, вели светские инстанции). То же самое можно сказать и о сомнении в том, что человек может видеть наяву злых духов. Все это приобретает особый вес, если учесть, что после 1715 г. А. А. Матвеев возглавил Юстиц-коллегию, куда впоследствии синодальное ведомство будет передавать для наказания осужденных по колдовским делам. «Сей суд, которым я, холоп твой, осужден, противен будет законам», — так не говорил с самодержцем ни один из подозреваемых ни

34 *Чистович И.* Неизданные проповеди Стефана Явроpского // Христианское чтение. СПб., 1867. Ч. II. С. 110.

■ XVII, ни ■ наступавшем XVIII в.[35] Вряд ли стоит удивляться и тому, что труд А. А. Матвеева остался неопубликованным при жизни автора, зато впоследствии дважды издан был Н. И. Новиковым.

Кажется, все эти факторы предопределили то, что наша кривая просто ушла вниз за ось абсцисс. Небольшой подъем 1718–1719 гг. вполне определенно связывается с делом царевича Алексея Петровича (соответственно два и три дела, причем два последних представляют собой один комплекс). Зато следующий подъем, начавшийся после затишья в 1720 г., нельзя связать с чем-либо еще, кроме как с учреждением Святейшего Синода. В 1721 г. количество процессов доходит до шести, чтобы в 1722–1725 гг. балансировать между двумя и пятью ■ год.

Несмотря на этот подъем, сосредоточение колдовских дел в Святейшем Синоде снизило жесткость санкций[36]. Дело ■ том, что украинское ученое духовенство, голос которого был решающим в Синоде, связано было годами жизни, наконец, всей системой своих представлений с украинской правовой традицией. Они привыкли ■ к украинским колдовским делам, которые рассматривались светскими судами как гражданские иски о причинении ущерба[37] и не прочь были перенести эту традицию на русскую почву.

Здесь действовало что-то вроде ролевого принципа. Церковное следствие не только не могло прибегать ■ пытке, но и не могло вмешиваться в ход дела, в котором пытка уже однажды была применена. Это механически делало более правдоподобными показания, данные в Синоде или в его Московской канцелярии. Зато, если в показаниях намечались противоречия, подсудимого нужно было передавать в Сыскной приказ, где его трижды пытали. Тем самым светское следствие автоматически ориентировалось на выбивание показаний, что не могло не повлиять и на задействованных в нем администраторов. Наиболее усердствовали провинциальные судебные инстанции, стремившиеся решать колдовские дела быстро, словно не доверяя умникам из Святейшего Синода, и охотно выносившие смертные приговоры.

Перед тем, как рассмотреть спад колдовских дел ■ царствование Екатерины I ■ крутой подъем в царствование Петра II, необходимо обратиться к любопытному документу, посланному в Святейший Синод из Военной коллегии 25 ноября 1725 г. При доношении, подписанном кн. В. В. Долгоруким и кн. Ю. П. Трубецким, прислано было ничто иное, как новая редакция «Артикула воинского» (вернее, относящиеся ■ противоцерковным преступлениям статьи проекта), составленная комиссией из генералов ■ полковников.

Исключительная детализация преступлений и наказаний наводит на мысль о большом опыте, накопленном петровским офицерством за десятилетие действия «Артикула» ■ заставляет пожалеть о плохой сохранности военно-судебного делопроизводства, в котором должны были отразиться многие из нижеперечисленных конфликтов. Прежде всего, неопределенной являлась общая санкция за применение заговоров — составители рекомендовали «по состоянию дела и персоны», применять заключение, шпицрутены или наказание розгами у столба. По волновавшему Военную коллегию вопросу о том, что делать с тем, «кто обязательства з дьяволом не учинил, но... кому-либо учинит вред» — синодальные советники ответили: казнить «мечем». Отдельно трактовалась и белая магия (сюда попало отыскивание потерянных вещей или лечение магическими средствами) — за это полагалось заключение «с питанием точию хлебом и водою на несколькое время» или церковное покаяние. Церковным покаянием наказывался ■ вступивший в обязательство с нечистой силой, который сам придет с повинной. Если же пришедший с повинной успел нанести кому-либо вред (под ним понималась смерть или «очерование фамилии и служителей»), то его полагалось навечно посадить в заключение на хлеб и воду, притом священник должен был наставить его на путь истинный. Явившийся с повинной ■ причинивший незначительный вред (например, скоту или имуществу) должен был выдаваться головой тому, «кому оной вред нанесет в заслугу, а заслуживать по полтине на месяц» (интересно, что предусмотрено здесь и возмещение убытка сразу — например, если вред

---

35 История ■ невинном заточении ближняго боярина Артемона Сергиевича Матвеева. М., 1773. С. 82.

36 См. сходный пример Пруссии, где под воздействием критики ранних просветителей, и, прежде всего, Кристиана Томазиуса, 13 декабря 1714 г. Фридрих Вильгельм I издал эдикт, согласно которому всякое судебное решение по подобным делам должно было быть подтверждено королем. Уже через четырнадцать лет — к 1728 г. — можно было говорить об окончательном прекращении преследования ведьм (*Pott Martin*. Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen, 1992. S. 225–226).

37 *Антонович В.* Колдовство. Документы — процессы — исследование. СПб., 1877. С. 7, 9. Именно подобные примеры периодически попадали на стол ■ синодальным членам. ■ 1731 г. в Синоде рассматривалось дело бродячего иеромонаха Иоакима (Богомодлевского). Обозвавший батуринского сотника Федора Стожка «чародеем», Иоаким был обвинен последним в клевете. По этому делу, рассматривавшемуся в Полковом генеральном суде и «катедре киевской», Иоаким регулярно получал копии «прошений» истца — в полном противоречии с синодальным решением не выдавать ответчикам копий с обвинений по «волшебным» делам (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 256. Л. 5–6, 8 об.–9 об., 53–53 об.; ПСПР. СПб., 1876. Т. IV. 1724–1725 января 28. № 1341).

учинил служитель офицера, а тот не захотел заплатить за него, то его выдавали головой). Если этот вариант не устраивал пострадавшего, предполагалась каторга на определенный срок. Определенная санкция назначена была и для тех, кто искал колдуна — солдат должен был носить ружье три дня подряд, а обер-офицер наказывался вычетом месячного жалованья. При повторной попытке наказание удваивалось, при третьей полагалось на месяц понизить офицера в чине, а солдата бить батогами перед полком (конечно, во всех этих случаях предусматривалось и церковное покаяние)[38].

Уже конспективное изложение показывает, что составители видели основной вред колдовства в нанесенном ущербе, а не в злосчастном договоре (который, скорее, выступает как побочное обстоятельство). В этом контексте детализация санкций способствовала смягчению наказания.

Можно сказать, что наступила эра милосердия. Если относящихся к 1726 г. колдовских дел нами не было найдено вообще, то на 1727 г. пришлось одно, а в 1728 и 1729 гг. — соответственно восемь и четыре. Последний подъем был давно «предугадан» в литературе и связан с посмертной публикацией «Камня веры» Стефана Яворского.

«При жизни Петра I "Камень веры" не мог быть напечатан, — пишет Ю. М. Лотман. — Однако в 1728 г. он был выпущен в свет неслыханным для той поры тиражом — 1200 экз. Второе издание появилось в 1729, а уже в следующем, 1730 г. — третье... Эта беспрецедентная в условиях XVIII в. пропаганда идей костра и религиозной нетерпимости не могла не встревожить тех, кто стремился противопоставить страху — разум, а фанатизму — терпимость... Через окно в Европу тянуло гарью»[39].

Обратимся к тексту «Камня веры». В центре внимания в книге Стефана оказывается проблема ереси и борьбы с ней. Здесь взгляды Стефана крайне неоригинальны и представляют собой компен-

[38] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 358. Л. 3–6. Примечательно, что этот проект нового Военного артикула остается практически неизвестным в литературе. Единственная ссылка на него, которую нам удалось найти, относится к описанию синодального архива (Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. V (1725 г.). № 358. С. 569–572). При этом, если понимать написанное в «Описании...» буквально, то можно заключить, что процитированные статьи представляют собой уже исправленный и отредактированный синодальными советниками архимандритом Петром (Смеличем) и архимандритом Феофилом (Кроликом) текст. Обращение к подлинному делу убеждает в обратном — перед нами как раз плод творчества Военной коллегии.

[39] *Лотман Ю. М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. Т. 42. № 3. Май-июнь 1983. С. 259.

диум всей контрреформационной аргументации по этому поводу. Ни проклятия, ни конфискация имущества, ни тюрьмы и ссылка не помогают против еретиков. «Проклятию еретики смеются, и глаголют быти гром без молнии, отъятия имений не боятся, глаголюще: яко инии сообщницы их будут их снабдевати. Во узилищи или на изгнании аще бывают, многих и писанием и словом растлевают». Самим еретикам «полезно есть умрети, и благодеяние тем бывает, егда убиваются», потому что чем дольше они живут, тем больше успевают согрешить.

При этом Стефан так и не успевает сказать самого важного — он никак не касается тождества ереси и колдовства, которое было важнейшей теоретической предпосылкой колдовских процессов в Западной Европе. Один раз он прямо противопоставляет еретиков чародеям, другой раз как будто бы сопоставляет колдовство — по его определению, «грех противоестественный» — и ересь (и «чародеи», и еретики, казнимые по приговору «праведного суда» приносят пользу, потому что другие, смотря на их наказание, приходят в чувство)[40].

Вообще, кажется, что сам по себе богословский дискурс в России не обладал «прямым действием», подобно тому, как это было веком раньше на Западе. Так, можно с первого взгляда увидеть обоснование преследования колдовства в утверждении Феофилакта Лопатинского, ученика Стефана Яворского, о том, что колдуны могут одной рукой вырывать с корнем деревья, перемещать с места на место поля с посевами или превращаться в невидимок. Напротив, Феофан Прокопович в своем трактате De Deo ad intra отрицает существование «рукописаний», даваемых человеком дьяволу[41]. Тем не менее, именно на период единоличного руководства Синодом Феофаном в первой половине 1730-х гг. придется последняя вспышка преследования колдовства в России, о которой еще пойдет речь ниже. Думается, что принципиальными были не демонологические взгляды украинского ученого духовенства, а правовая традиция, которую оно представляло, и которую мы попытались охарактеризовать выше.

Кажется, что в нашем распоряжении находится еще один аргумент в защиту Стефана Яворского. Если предположить, что он действительно был сторонником жестокого преследования колдовства, то трудно понять, почему он не проводил своих взглядов на

[40] *Стефан Яворский.* Камень веры. М., 1728. Л. 1070–1071.

[41] *Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. СПб., 1880. С. 142–143.

практике, более двадцати лет будучи первым лицом в русской православной церкви. Между тем, за все это время в Москве был казнен только один осужденный за колдовство — старец Дионисий Грек, сожженный на Болоте 16 января 1702 г.[42] Показательно, что дело Дионисия рассматривалось не в патриаршем Духовном приказе, а в Монастырском. Это было грубым вторжением в юрисдикцию Стефана как патриаршего местоблюстителя, что позволяет предположить некоторое сопротивление с его стороны.

Наконец, новый подъем преследований сопровождался общим смягчением санкции. В отношении большинства осужденных в это время дело ограничилось только публичным покаянием. Показательно, что тремя годами позже с аналогичной инициативой выступил Святейший Синод. В синодальном постановлении от 4 сентября 1728 г. прямо указывалось на то, что в колдовских делах можно ограничиться церковным покаянием, конечно, при условии освидетельствования опытным священником или благоприятного отзыва духовного отца[43].

Повернуть преследование колдовства в иное русло, намеченное «Артикулом воинским», должен был указ Анны Иоанновны от 20 мая 1731 г. Указ гласил: «Понеже известно ея императорскому величеству учинилось, что в России некоторые люди, забыв страх Божий и вечное за злыя дела мучение, показуют себя будто они волшебства знают, и обещаются простым людем чинить всякие способы, чего ради те люди призывают их к себе в домы, и просят их о вспомоществовании в злых своих намерениях, что те мнимые волшебники чинить им и обещаются, и за то получают себе не малые прибытки, а прелщающиеся на те их душевредные способы восприемлют себе втуне убытки, паче же гнев Божий, а по гражданским правам наказания, а иные, по винам, и казни. Того ради, по указу ея императорскаго величества, Правительствующий Сенат приказали: о вышеписанном во всей Российской империи публиковать из Сената печатными указами, дабы впредь никто никаких мнимых волшебников в домы явно и тайно не приводили, и к ним в домы не ходили, и на пути о волшебствах разговоров с ними не имели, и никакому душевредному их учению не обучались. А ежели впредь, кто гнева Божия не боясь, и сего ея императорскаго величества указа не страшась, станут волшебников к себе призывать, или к ним в домы для каких волшебных способов приходить, или на путех о волшебствах разговоры с

[42] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 1117. Л. 47.

[43] ПСПР. СПб., 1889. Т. VI. С [illegible] мая 1727 по 16 января 1730. № 2173. С. 243–244 (4 сентября 1728 г.).

ними иметь, и учению их последовать, или такие волшебники учнут собою на вред, или, мняще, яко бы на пользу кому волшебства чинить, и за то оные обманщики кажнены будут смертью — сожжены; а тем, которые для мнимой себе душевредной пользы станут их требовать, учинено будет жестокое наказание — биты кнутом, и иные, по важности вин, и смертью кажнены будут. А буде означенные обманщики такие богомерския дела за собою имеют, и вины свои в том объявят сами, без доношения на них от других кого, и оныя вины отпущены будут без всякаго истязания»[44].

По отношению к этому указу в историографии наметилось два подхода — рассматривающие его как устрожение и смягчение наказаний за колдовство. Первый подход основывается на терминологии указа, крайне характерной для раннего Просвещения, — прежде всего, противопоставление «мнимых волшебников» и истинных. Согласно представлениям, отразившимся в указе, и колдовство, и договор с нечистой силой представляли собой реальное, но довольно редко встречающееся преступление, тогда как большинство обвинявшихся в подобных делах были лишь фантазерами[45]. Исходя из этого, Н. Н. Покровский видит в указе лишь «просветительскую мысль о том, что колдовство есть обман простого народа мошенниками», а Е. Б. Смилянская рассматривает его как проявление влияния рационалистических идей на законодательство[46].

Нам гораздо ближе второй подход, исходящий из самого смысла указа. Как резонно пишет А. Левенстим, закон умалчивает об отягчающих обстоятельствах «Артикула воинского» (договоре с нечистой силой и нанесении вреда), поэтому по нему «каждый деревенский знахарь, который лечил народ кореньями и пришептыванием, мог быть сожжен на костре»[47]. Кроме того, введение битья

[44] ПСПР. СПб., 1890. Т. VII. С 19-го января 1730 по 23-е декабря 1732. № 2451. С. 277–278 (4 июня 1732 г.); ПСЗ. Т. VIII. № 5761.

[45] Подобные представления воплотил во Франции Николя Мальбранш (1639–1715) в своем трактате «О поиске истины» (1674–1678) (*Pott Martin*. Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. S. 217–218).

[46] *Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 года. С. 246; *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века. Диссертация... кандидата исторических наук. С. 20.

[47] *Левенстим А.* Суеверия и уголовное право. Исследования по истории русского права и культуры // Вестник права. 1906. Кн. 1. С. 330. Ср. мнение другого исследователя: «Этот указ возвратился к строгостям Военного Устава Петра» (*Попов Ард.* Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Ч. I. С. 380).

кнутом — смертного приговор де факто для людей слабого телосложения — вместо предлагавшегося Синодом церковного покаяния, уже достаточно красноречиво.

Важнее всего, наверное, было то, что указ был наиболее медиатизирован. Если «Артикул воинский» был известен в основном военнослужащим (так, его читали солдатам вслух), то указ 1731 г. был отпечатан огромным тиражом и разослан по епархиям[48]. В этом смысле он действительно впечатлил широкие слои потенциальных обвиняемых и доносителей, может быть, впервые обозначив в их глазах колдовские практики как запретные. Признаваясь, что они были знакомы с указом, обвиняемые отягчали свою участь, а ссылка на незнакомство с ним подчас выглядела совсем неубедительно — например, священнослужители должны были его знать. Под влиянием указа вырабатывается и совершенно новая защитная тактика — обвиняемые пытались признаться не в колдовстве, а в мошенничестве. Так, петербургский плотник Автамон Иванов утверждал, что он «обманывая..., бутто он от болезни помогать знает», наговаривал над вином, или «обманывая ж», наговаривал над водой и обливал ею младенцев, снимая с них тем самым «уроки»[49]. Сходный аргумент звучит и в показаниях отставного матроса Василия Седого, который признался, что обещал продать амулет дворовому Прокофьеву, «обманывая того Прокофьева, бутто бы он знает, как при[воражи]вать и любви девок»[50].

Не случайно, что именно указ 1731 г. был понят властями (в особенности, властями на местах) как сигнал к началу новой кампании (что, кстати, и является решающим аргументом в вопросе о его характере). Показательно, что ссылки на указ становятся всеобщими в колдовских делах — из 40 дел, расследовавшихся в 1732–1740 гг., в пятнадцати присутствуют ссылки на него[51]. Именно в это время преследования колдовства достигают своего макси-

[48] Первоначально намечалось напечатать 17313 экземпляров указа, однако потом, очевидно, тираж был увеличен, потому что в рассылке было 17809 указов (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 12. 1731 г. № 198. Л. 17, 20).

[49] Показания Автанома Иванова // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 349. Л. 19 об., 22 об.

[50] Показания Василия Седого в Тайной канцелярии, 26 февраля 1735 г. // РГАДА. Ф. 7. № 373. Л. 35.

[51] Следует сказать, что только в шестнадцати делах этого времени есть ссылки на законодательную базу (многие дела представляют собой только донос или отрывки делопроизводства), причем в пятнадцати из них есть ссылки на указ 1731 г. Примечательно, что за это время «Артикул воинский» цитируется трижды, а «Кормчая» дважды.

мума — от одного-двух дел в год (1731 и 1732 г.) их количество возрастает до пяти (1735) и шести (1733, 1734, 1736, 1737, 1738). Конечно, политический подтекст многих из этих дел позволяет прямо связать их с бироновщиной. Однако, если бы такая зависимость была прямой, нельзя было бы объяснить причины спада 1739 и 1740 гг. (по одному делу). Совершенно очевидно, что смерть Феофана Прокоповича (1736 г.) привела, в конечном счете, к изменению позиции Синода по отношению к преследованию колдовства. Конечно, чистым совпадением было то, что последний колдун в России был сожжен в 1736 г. Это был симбирский посадский Яков Яров, сожженный по приговору Казанской губернской канцелярии. Синод, не поставленный своевременно в известность, еще в 1740 г. предложил не лишать Ярова возможности покаяния, но было уже слишком поздно[52]. Мрачная эпоха преследования колдовства закончилась — точку поставила отмена смертной казни де факто императрицей Елизаветой Петровной.

Подводя некоторые итоги, следует сказать, что симптоматична уже сама скудость статистики, которую нам удалось собрать (103 дела). Она явно свидетельствует о том, что доносы о колдовстве были частным, но не массовым явлением, что государству за несколько десятилетий преследования не удалось воспитать у подданных готовность доносить на подозреваемых в колдовстве при наличии повода или без такового или, по крайней мере, изолировать провинившихся в собственной среде.

Наибольших успехов удалось добиться в дворянской среде, где обвиненный в колдовстве сталкивался с насмешками и осуждением. Освобожденный Синодом от наказания ландрихтер Иван Мякинин вынужден был впоследствии обратиться с просьбой, чтобы в Новгородскую губернию и Новгородскую духовную канцелярию сообщили бы о том, что его дело решено, поскольку «многие ис соперников моих меня порицают непотребными словами»[53]. Очевидно,

[52] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 21. 1740 г. № 328. Л. 13. См.: *Сапожников Д.* Симбирский волшебник Яров // Русский архив. Год 24-й. № 3. 1886. С. 382–386. Кажется, что подобный же суд на месте был уготован и дворовому Мине Буслаеву и его подельникам, которые «за еретичество и волшебство... по розыску на Туле кажнены смертью» (*Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 170. С. 746).

[53] РГИА. Ф. 796. Оп. 6. 1725 г. № 211. Л. 108 (Доношение Ивана Мякинина Святейшему Синоду, не ранее 23 августа 1728 г.). Утверждение Х.-Х. Нольте в том, что Мякинин преследовался за владение «раскольничьими писаниями» основано на неточном прочтении источников — речь шла, как было показано выше, о заговорах (*Nolte H.-H.* Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung. S. 21).

что новгородские дворяне, бранившие Мякинина, были идеальными слугами «регулярного государства», усвоившими выраженный ■ «Артикуле воинском» взгляд на колдовство. Несмотря на положительное решение Синода, одно из «порицаний» настигло Мякинина три года спустя. На квартире у капитана-лейтенанта Потапа Колокольцева Мякинин встретил солдата Преображенского полка Василия Титова, который имел с ним ссору. В присутствии офицеров Титов сказал Мякинину — «образ Богородицын у тебя под пятою», что по утверждению Мякинина «не толико что делать, но и мысль вместить невозможно»[54]. Титов намекал на ритуал черной магии — вручающий себя силам зла колдун должен встать на икону или на крест. Этот сюжет, характерный для народной демонологии, был, очевидно, распространен ■ в служилой среде и им воспользовался и гвардейский солдат[55].

Совсем другую картину мы видим ■ среде духовенства, которое, казалось бы, призвано было проповедовать среди паствы совсем иное отношение к колдовству. Не только наверху, в Синоде, но и ниже духовенство видело в колдовстве скорее грех, который побеждается прежде всего покаянием, нежели уголовное или политическое преступление, о котором надо сигнализировать наверх. Показателен диалог между прихожанкой Федорой, женой садовника Феодосия Нефедьева, ■ ее духовным отцом Афанасием Семеновым, священником церкви Козьмы и Дамиана в Нижних Садовниках, состоявшийся где-то около 1696 г. Федора пришла к вечерне, чтобы показать священнику хранившуюся у нее тетрадку с заговорами (побывавший у нее незадолго до этого «гулящий человек» посоветовал выбросить или сжечь тетрадку, если ее никто не видел, или принести духовному отцу).

«Где де ты их взяла?» — спросил священник.

«Объявились де у меня в коробье неведомо как», — ответила Федора.

Согласно показаниям самого священника, он взял тетрадку, «посмотрел, ■ ■ той де тетрадке написаны молитвы полууставом, а иного никакого дурна и дурных слов в той тетрадке не видал. И, посмотря той тетрадки, он, Афанасий, ей сказал, чтоб она шла до-

---

[54] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 430. Л. 1. Обвинение, от которого Мякинин пришел «в жестокое недоумение», было настолько серьезным, что ему пришлось дать разуть себя при свидетелях, чтобы доказать клевету (Там же. Л. 1 об.).

[55] См. например: *Worobec C. D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages. P. 172.

мой и молилась Богу, творила молитву Иисусову, и клала поклоны, и ходила в церковь Божию...»[56].

Немногим отличалась и позиция черного духовенства. Среди показаний, данных по объемному делу игумена Симона, есть следующая выразительная сценка. К приехавшему в Пищаговскую Николаевскую пустынь дьячку Никите Васильеву обратилась местная бобылка, попросившая его «поворожить». Вряд ли она знала о каком-то особом даре приезжего дьячка, скорее всего, просто обращалась к нему как к духовному лицу, по совместительству способному и погадать. Никита ответил, «что ему не время ■ того де чинить не станет». Наблюдавший эту сцену иеродиакон Иоасаф сказал дьячку: «Полно де тебе розводить костми, чтоб не принять тебе какой от того беды, и приводишь де ты нас игумену во гнев, и за то отломал бы ему руки и ноги»[57].

Таким образом, здесь довольно невинная форма колдовства характеризуется как занятие не столько «греховное», сколько способное навлечь на себя гнев государства. Государственная точка зрения на колдовство не интериоризировано, преобладает прикрытая грубостью солидарность ■ желание предостеречь.

Показательно, что попустительство бытовало и на верхах церковной иерархии. Когда монах Саровской пустыни Георгий (Зварыкин), главное действующее лицо одного из самых масштабных процессов против церковников в годы бироновщины, попытался рассказать своему епархиальному архиерею о том, что он в отчаянии и что его не допускают ■ причастию, тот понял это как признание в заурядном проступке. Вот как изложил впоследствии эту сцену сам епархиальный архиерей:

«И я ево спросил: “Какия тяшкия грехи имеешь?”

«Волшебство де имею ■ действую ими».

И я ему говорил: “Обещаеш ли ся от того отстать, чтоб впредь не делать и не действовать ими”.

И он сказал: “Ей, де того желаю со усердием”»[58].

---

[56] *Новомбергский Н. Я.* Слово ■ дело государевы (материалы). Т. II. № 5. С. 24–25 (1700 г.). Если верить подьячему Сергею Кропухину, то он показывал заговор своему духовному отцу — священнику села Клушина — и тот сказал, «что де во оном писме противного ничего нет». (Показания Сергея Кропухина ■ Сыскном приказе, 30 декабря 1735 г. // РГАДА. Ф. 372 (Сыскной приказ). Оп. 1. № 222. Л. 15). Ценность этого показания снижается, так как ссылка, конечно, дается на уже покойного священника.

[57] Допрос диакона Петра Иванова Кудрявцова, 28 октября 1720 г. // РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 82. Л. 21 об.–22

[58] Доношение архиепископа ростовского Иоакима в Святейший Синод, 12 декабря 1734 г. // РГАДА. Ф. 7. № 370. Ч. 2. Л. 270–270 об.

Лояльность, проявленную владыкой, следовало бы оценить, как минимальную — вместо того, чтобы отправить виновного наверх, ■ полагающуюся судебную инстанцию, он ограничивается внушением. Можно сказать, что если образованная верхушка духовенства не готова была соучаствовать в развязывании колдовских процессов, то основная масса духовенства смотрела на прибегавших к магическим практикам в своем среде сравнительно спокойно.

Зато наиболее интересна реакция на колдовство в крестьянской среде. Здесь обвиняемый мог рассчитывать на определенного рода солидарность. Например, когда диакон Василий Иванов из села Запонорье Московского уезда был взят под арест по обвинению ■ держании «заговорных писем», то крестьянские старосты написали прошение о его освобождении, приведя следующий трогательный аргумент: «... Баснотворных речей никаких от него, дьякона, прежде сего ■ доныне мы, сироты, не слыхивали, и заговорных писем он, дьякон, никаких нигде не читывал; и не слыхивали для того, что он, дьякон, скорописи писать не умеет, понеже он, дьякон, человек доброй и смирной и никакова дурна от него, дьякона, також не бывало»[59].

Этот документ нельзя, конечно, использовать для какой-либо генерализации ■ построения идиллии, для утверждения о том, что прибегающий к магическим практикам был настолько интегрирован, что мог даже рассчитывать на защиту «мира». Во-первых, есть основания предполагать, что могли быть попытки «испытания» ведьм, в том числе ■ крайне жестокие. Во-вторых, для конца XIX в. в нашем распоряжении есть целая статистика самосудов над колдунами[60]. Изучив 75 упоминаний о волшебстве за 1861–1917 гг., относящихся к великорусским ■ украинским губерниям, К. Воробец пришла к выводу, что в 48 процентов из этих случаев, мир реагировал с «гневом или жестокостью»[61]. К числу самых знаменитых случаев относится расправа над вдовой солдаткой Аграфеной Игнатьевой в деревни Врачевка Тихвинского уезда (1879 г.). Игнатьеву заперли в избу, заколотили окна ■ подожгли

[59] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 501. Л. 10 об. Последний аргумент нуждается в комментарии. Очевидно, диакон «брел» только по старопечатным книгам, а скорописью, которой обычно написаны были тетради с заговорными текстами, не владел. Конечно, вполне возможно, что и весь рассказ о неграмотности диакона — благонамеренная ложь во спасение.

[60] *Zguta Russell.* The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World // Slavic Review. Vol. 36. № 2. June 1977. P. 220–230.

[61] *Worobec Christine D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // Russian Review. Vol. 54. № 2. P. 168.

крышу, при чем присутствовало более 300 человек[62]. Как утверждает С. Фрэнк, «было трудно обвинить подобных лиц в судебном порядке, поскольку колдовство больше не рассматривалось с правовой точки зрения как преступное деяние, ■ часто получалось так, что наказывались сами истцы, в то время как колдун оставался на свободе. Как и ■ случае с конокрадством, крестьяне, столкнувшись с вредоносными чарами и чувствуя, что они не защищены государством, брали дело в свои руки»[63]. Следуя этой логике, следует признать, что самосуды возрастали по мере прекращения преследования колдовства сверху. Однако возможно допустить и достаточно устойчивое сосуществование самосудов с преследованием сверху (например, в форме попустительства расправам — в последнем случае найти источники, подобные уголовным делам рубежа веков о расправе над колдунами, представляется делом исключительно сложным).

Важно, что наряду с самосудом существовали и традиции организованного преследования снизу, когда крестьяне передавали виновного светским властям. Дела последнего рода разворачивались по определенной схеме, позволявшей предполагать регулирование обычным правом. Крестьянин, узнавший о хранении заговоров, обычно шел к старосте и заявлял ему о колдовстве. Именно так поступил, например, неграмотный крестьянин Иван Иванов, нашедший у своей жены «в коробью» заговор (1733 г.)[64].

Наряду с этим, встречались ■ случаи апелляции ■ крестьянскому миру. О том, как выглядело такое обращение, мы узнаем из показаний дьячка села Благовещенское Леонтия Иванова. Возвращавшийся в рождественский мясоед 1723 г. из дома крестьянина, где он читал Псалтырь над покойницей, он увидел, что «...в то де время у помещикова двора собраны были крестьяня на сход, ■ на том де мирском сходе был вышеписанного попа Тимофея купленой ево человек Парфеней, отечества и прозвище ево не помнит, и будучи тот

[62] *Левенстим А. А.* Суеверие ■ его отношении к уголовному праву. № 1. 1897. С. 181–182; *Frank S.* Popular Justice, Community, and Culture among the Russian Peasantry // The World of the Russian Peasant: Post-Emancipation Culture and Society. Ed.by Ben Eklof and Stephen Frank. Boston, 1990. P. 133–134; *Worobec Christine D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages. P. 183. Хроника самосудов над колдунами за 1879–1895 гг. приведена в исследовании А. А. Левенстима. (*Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву. С. 178–187).

[63] *Frank Stephen P.* Popular Justice, Community, and Culture among the Russian Peasantry. P. 148.

[64] Впрочем, этот случай оказывается смазанным из-за того, что староста приходился ему братом (РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1733 г. № 414. Л. 2 об., 6 об.).

Парфеней на том сходе говорил: в том же де 723-м году летом, а о которую пору не выговорил, хозяин ево вышеписанной поп Тимофей и жена ево Василиса Васильева, посылали ево, Парфенья, из двора своего по ночам к церкви на могилы, с каждой могилы брать земли по три горсти, и он, Парфеней, по велению их и ходил, с могил землю имал, приносил к ним, а на какую де потребу та земля им была надобна, того де тот Парфеней не выговорил. Те ево Парфеньевы слова слышали того ж села Благовещенского прикащик Ефрем Толпыгин, староста Микита Афонасьев, выборной Петр Сафьянов и все крестьяня, которые были при сходе...»[65].

Крестьянский сход должен был вынести предварительное решение о невиновности или виновности обвиняемого, и в последнем случае, передать его государству — то есть, выражаясь терминологией изветчиков, отвезти его в «город» или «в Москву». Кажется, что подобное расследование, проведенное старостой деревни Ступино Семеном Михайловым закончилось оправданием, поскольку, по словам доносчика, подозреваемый по-прежнему «живет в той же деревне Ступине...»[66].

При этом крестьяне обычно подозревали вотчинную администрацию или монастырские власти в намерении провести следствие своими силами, а то и покрыть подозреваемого. Так было с изветом крестьянина Василия Лукьянова Ошмарина, жившего в Николаевском Улейминском монастыре, на поповича Иванова. Ошмарин считал, что правды в монастыре не добиться — Иванов приходился внуком иеродиакону Авраамию.

«И он де Ошмарин, ушед от него Абрамия того монастыря в приказ, извещал старосте Алексею Игнатьеву, соцкому деревни Каулова Макару Савельеву да подьячему Григорью Савельеву и другим мирским людем, которые в то время в том приказе были на сходе...»[67].

---

[65] Показания дьячка села Благовещенского Леонтия Иванова // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1925. Л. 3 об., 5. Это описание не оставляет никаких сомнений в том, какого рода колдовские дела больше всего волновали мир — могильная земля была традиционным атрибутом вредоносной магии (*Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия. С. 67; *Zguta Russell*. Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia P. 441 (1647 г.)).

[66] РГАДА Ф. 371. Оп. 1. № 1666. Л. 2–2 об.

[67] Показания Василия Лукьянова Ошмарина // РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1736 г. № 18. Л. 20 об. Само обращение к крестьянскому сходу было во многом продиктовано мрачным образом монастыря, сложившегося у Ошмарина, проживавшего там в приворотной сторожке. По его мнению, «дьявольские книги» были у покойного старца Александра, а после его смерти шурин нынешнего игумена вместе с Авраамием устроили досмотр его вещей, «сожгли в печи на огне» эти книги, причем одну Авраамий унес с собой. Для оценки достоверности этих показаний следует учесть, что Ошмарин был неграмотен (Там же. Л. 20 об.–21).

Однако главным было, конечно, отношение государства к подобным инициативам снизу. Главную причину, по которой преследование колдовства снизу в России XVIII в. не сливалось с преследованием сверху, я вижу в постепенном отказе властей от определенных юридических техник, к которым повсеместно прибегали в XVII в. К ним относился повальный обыск — общий опрос всех тех, кто мог бы что либо знать о деле, предусмотренный 35 статьей 21 главы Соборного уложения[68]. Тульский подьячий Андрей Золотарев, обвиненный его коллегой Павлом Петровым, предложил следующим образом разрешить вопрос о том, кто из них заслуживает большего доверия — «сыскать... на Туле повальным обыском; а по сыску де кто какого состояния человек явится». Интересно, что Преображенский приказ счел совет юридически грамотным и воспользовался им — «А про того Михайлова обыскные люди сказали именно, что он человек добрый, а его Павла обликовали [облиховали. — *А. Л.*] и сказали именно ж, что он мот и пьяница, потому того Михайлова и свободить, а Павла в Сибирь и сослать»[69]. Не случайно, что повальный обыск дольше всего задержался в практике местных государственных учреждений, которые легко могли собрать осведомленных лиц. Так, Сибирская губернская канцелярия в 1737 г. рекомендовала о Алексее Мещерине, «роспроса, об нем освидетелствовать томскими грацькими обывателми, доброй ли он человек, и не бывал ли напредь сего в каком подозрении, и нет ли за ним какого волшебства, второе о девке Василисе Ломаковой освидетелствовать и обыскать томскими жителми накрепко, не бывала ль оная девка напредь сего в каких приводах, и не бывало ль за ней напредь сего какого волшебства, и нет ли и, обыскав, о том о всем изследовать накрепко»[70]. Один из последних примеров применения повального обыска мы видим в деле 1739 г., так что приходится предположить, что сама эта мера пережила наш период[71].

---

[68] Российское законодательство X–XX веков. Т. 3. Акты земских соборов. С. 234. О применении повального обыска при расследовании колдовских дел в XVII в. см.: *Zguta Russell*. Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia. P. 1197, 1203. Примечательно, что уверенные в своем добром имени обвиняемые охотно апеллировали к повальному обыску. Например, священник Тимофей Панфилов прямо заявил, что «и человек он поп доброй, и в том шлетца в повалной обыск» (Показания священника села Благовещенского Тимофея Панфилова, 1722 г. // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1925. Л. 5).

[69] *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. № 170. С. 746, 759.

[70] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 553. Л. 77; ср.: Там же. Л. 25 об.–26 об., результаты обыска.

[71] РГАДА. Ф. 1183 (Московская синодальная контора). Оп. 1. 1739 г. № 539. Л. 4.

Очевидно, что, если бы в XVIII в. повальный обыск применялся бы чаще, то, несомненно, следствие могло бы получить обильные данные о вражде, зависти, соперничестве — питательной среде, на которой вырастал любой колдовской процесс на Западе. Однако сделано это не было. Именно в этом, по нашему глубочайшему убеждению, заключается причина того, что колдовские процессы в России никогда не набрали западноевропейских оборотов, никогда не превратились в массовые преследования — факт, который никто из современных исследователей не отрицает.

Пытаясь понять, какого рода конфликт «продолжается» в виде колдовского дела, мы предприняли следующую работу — было выделено 57 пар доносчиков и обвиняемых в колдовстве. Надо сразу сказать, что такое выделение совершенно условно — многие «изветчики» показывали сразу на двух или трех подозреваемых, и наоборот, есть обвиняемые, которым противостоят два доносчика. Перед нами было две возможности — либо плодить «мертвые души» (то есть создавать по несколько пар с одним и тем же обвиняемым или доносчиком, тем самым удваивая или утраивая его биографические данные), либо оставить только чистые пары типа «один доносчик и один обвиняемый». Вторая возможность и была выбрана.

Среди последних пар выделяется два противоположных типа — доносы нижестоящих на вышестоящих, и доносы вышестоящих на нижестоящих. Первые полностью примыкают к процессам XVII в. по «государеву слову и делу», о демократическом характере которых писал Н. Я. Новомбергский — эти процессы давали «слабым» шанс опереться на поддержку государства в их противостоянии «сильным» (какую-либо подобную модель я бы попробовал предложить и в качестве рабочей гипотезы для анализа и обобщения данных колдовских процессов XVII в., остающегося делом будущего).

Всего таких доносов нижестоящих на вышестоящих пятнадцать — причем под сомнение ставилась как духовная, так и светская иерархия. Из них выделяется устойчивая группы из семи доносов, поданных дворовыми на своих господ[72] — три до 1708 г., четыре после этого. Характерно, что последним четырем противостоят четыре «сдачи» господами своих дворовых, заподозренных в колдовстве, в руки следственных органов. Очевидно, что противоположная тенденция стремительно набирала силу.

[72] Кроме этого, есть два доноса крестьян на подьячих, подьячего на старого подьячего, вдовы солдата на стольника, крестьянина на архимандрита и «женки» на священника. Примечательно, что два подобных доноса относятся к Украине (сотник на полковника и сотник на иеромонаха).

Тем не менее, доносов вышестоящих на нижестоящих не так уж много (10). Кроме уже упомянутых доносов господ на своих дворовых (четыре), сюда можно отнести также доносы подьячих (два), а также особо интересную для нас группу доносов (четыре). Это доносы рудоискателя на «выборного раскольника», православного крестьянина на крестьянина-старообрядца, лекаря на лекарского ученика и гвардейского солдата на служилого человека «старых чинов» (стольника). В ходе всех этих доносов обвинение в колдовстве было лишь частью тематизировавшейся нелояльности обвиняемого, противопоставленной собственной лояльности. Наряду с обычными мотивами доносов (местью, личным конфликтом) здесь присутствует и осознанное желание показательного наказания виновного — примера для окружающих. Можно сказать, что эти дела наиболее рельефно показывают аккультурационную составляющую в преследовании колдовства.

Концепция аккультурации является одним из наиболее существенных и претендующих на универсальность объяснений «охоты на ведьм» в Западной Европе. Сам термин «аккультурация» появляется в американской литературе в 1880-х гг. Чаще всего им описывалось заведомо неравное отношение двух культур — при которой одна имела возможность навязать свои ценности, а другая так или иначе вынуждена была акцептировать их (например, в 1930-х гг. он был использован для описания смешения христианского учения и языческих культов в Латинской Америке и Африке). В 1960-х гг. этот термин был заимствован из антропологической литературы представителями «новой истории» и применен для описания отношения культуры верхов и низов. В работах П. Шоню, Ж. Делюмо и Р. Мюшамбле концепция аккультурации была приложена к Реформации, Контрреформации и преследованию колдовства в Европе в раннее новое время[73].

[73] Подобное расширительное использование термина не общепринято. П. Берк предложил заменить его на «негоциацию (negotiation)», поскольку «низы» принимали предлагаемые им ценности не в целом, а выбирая то, что соответствовало их целям. В своей ценной и интересной работе Ж. Вирт показывает на примере процессов против еретиков, что церковная элита не столько навязывала свои идеалы низам, сколько защищалась от их попыток поставить ее роль под сомнение. Другой пример — отказ от почитания икон во время Реформации — показывает, что первоначальный импульс исходил не сверху, а снизу (*Burke P. A.* Question of Acculturation? // Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Ed. Paola Zambelli. Florence, 1982. P. 197–204; *Wirth J.* Against the Acculturation Thesis // Religion and Society in Early Modern Europe. Ed. K. von Greyerz. London, 1984. P. 66–78).

Согласно Р. Мюшамбле, усиление преследования колдовства во Франции в середине XVI в. не было связано с каким-либо расцветом ведовства. «Напротив, по-моему, собственно колдовство в этот период никак не изменилось, — пишет историк. — Изменился подход к нему со стороны судей и культурной элиты. Отныне колдовство стало символом народных предрассудков, с которыми боролась королевская власть и миссионеры. Чтобы подчинить тела и души, чтобы аккультурировать деревню, необходимо было изгнать магические верования и обряды. Были ли судьи согласны с этим или нет, но аутодафе позволяли динамичной ученой культуре отбросить и ослабить почти неподвижную и очень древнюю народную культуру, которая с огромной силой противодействовала всяческим изменениям»[74]. Тем самым, преследования колдовства способствовали аккультурации деревни, навязывали новые нормы, важные для абсолютистской государственности (например, необходимость доносить на ведьм и обращающихся к них вместо традиционной социальной солидарности). Надо сказать, что сама приложимость концепции аккультурации к колдовским процессам не общепринята и неоднократно ставилась под сомнение[75].

Говоря об интенции законодателя, надо сказать, что аккультурационная модель с избытком представлена в России, начиная с «Артикула воинского». Действительно, санкции за колдовство ужесточаются по мере построения «регулярного государства». В этом отношении интересен и второй подъем нашей кривой — без построения усиленными темпами «регулярного государства» этого второго подъема могло бы и не быть. Однако даже набиравшей силу аккультурационной тенденции не удалось переломить «демократической», шедшей из XVII в.

Существует еще по крайней мере четыре группы пар — это доносы отчаявшихся, доносы представителей духовенства друг на друга и доносы «равных» (включая и представителей одной семьи друг на друга). Доносы отчаявшихся — роздьякона-фальшивомонетчика, беглого рекрута, приговоренного к наказанию батогами, и колодника у смертной казни — показывают ту же веру в магическую роль государства, на которое можно опереться даже против него самого (в этом смысле, эти доносы близки классическим доносам по «слову и делу» или доносам нижестоящих на вышестоящих). Доносы представителей духовенства друг на друга, которых необычно много (10), свидетельствуют, что представители духовенства не только гораздо чаще обвиняли в колдовстве своих собратьев, нежели мирян, но и сами чаще изобличались своими собратьями, чем мирянами. Подоплекой таких доносов чаще всего является борьба за места внутри клира, обостренная петровской кампанией против «суеверий», внесшей дополнительный раскол в среду духовенства.

Наконец, наряду с ними выделяются тринадцать доносов членов одной и той же семьи друг на друга или равных на равных. Это, например, донос нищего на нищего, ссыльного солдата на колодника, колодника — на колодника, солдата — на посадского, дворового — на отставного матроса или капрала — на жену солдата. Все эти дела, включая классический пример доноса неграмотной дворовой на неграмотную дворовую, объединяло одно — в основе их лежат «слова», некая устная коммуникация, часто ссора или устное обвинение. Такая коммуникация предполагает общее социальное пространство — будь то тюрьма, богадельня или дружеская пирушка в посадском доме. Препятствием ей является социальный статус — стольник может назвать свою дворовую «ворожеей», но он не будет кричать это через весь двор (в равной мере, справедливо и обратное). В этом случае допрос является лишь продолжением этих сказанных «слов», попыткой повторить или интерпретировать их под запись. Отличительной особенностью такого процесса является то, что обвиняемый и обвинитель в нем теоретически могут меняться местами[76]. Именно такая конфигурация колдовского процесса кажется мне наиболее типичной — в противоположность аккультурационной, в насаждении которой «регулярное государство» преуспело сравнительно мало.

[74] *Muchembled Robert*. Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe — XVIIIe siècles). P. 288.

[75] *Behringer Wolfgang*. Hexenverfolgung im Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit. S. 203; *Kriedte, Peter*. Die Hexen und ihre Ankläger. Zu den lokalen Voraussetzungen der Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht // Zeitschrift für historische Forschung. 1987. S. 69

[76] *Favret-Saada J*. Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage. Paris, 1977.

3. Особый случай: кликуши

7 Ноября 1714 г. в Исаакиевской церкви в Петербурге закричала плотничья жена Варвара Логинова. Она «выкликала» на будто бы испортившего ее плотника Григория. На беду Варваре, у обедни ■ это время оказался сам преобразователь, который, согласно В.Н.Татищеву, ее «тотчас плетью опробовал, оная же, не могши вытерпеть, повинилась». Варвара Логинова призналась, «что она не испорчена и кричала притворством». Около года тому назад она вместе с мужем ■ деверем была в гостях, где «прилучился» также и плотник Григорий. По какой-то причине ее деверь не поладил с Григорием — началась драка, продолжившаяся на улице, так что Варвара с трудом «отняла» деверя, «и потом разошлись по домам». Согласно Варваре, «и после того стала она... мыслить, как бы тому плотнику Григорью отмстить... и умыслила, чтоб кричать, будто испорчена и выговаривать на него Григорья, что ее испортил, чтоб его тем погубить...». Практическим следствием розыска стал указ, согласно которому «ежели где какия явятся мужеска ■ женска полу кликуши, и их имая, приводить ■ приказы и розыскивать», то есть пытать[77]. За ним последовала растянувшаяся на несколько десятилетий облава на кликуш.

Надо сказать, что ■ историографии петровский указ оставался долгое время просто не понятым. Так, для М. И. Семевского главным ■ нем оказалось объявление кликушества притворством, а не болезнью. «Достаточно было обличения двух, трех кликуш в притворстве, чтоб вызвать Петра на энергическое, постоянное ■ упорное преследование кликуш... Кликуш хватали везде и, по высочайшему повелению, держали в тюрьмах; пытали, секли, наконец, рассылали в работу по прядильным дворам и фабрикам..., — пишет М. И. Семевский. — ■ настоящее время правительство благоразумно представляет самому народу вести себя как он хочет относительно кликуш, юродивых, всякого рода дураков...»[78]

Интересно, что этот подход совсем недавно был практически воспроизведен А. Д. Синявским: «К истинным кликушам присоеди-

[77] ПСЗ. Т. V (1713–1719). № 2096. С. 156 (7 мая 1715 г.); *Татищев В. Н.* Избранные произведения. Л., 1979. С. 327; *Голиков И. И.* Анекдоты, касающиеся до государя императора Петра Великаго. М., 1807. С. 22. К рассказам Татищева и Голикова приходится подходить осторожно, потому что самого указа у них перед глазами не было — иначе они не отнесли бы его появление к 1721 и 1717 гг.

[78] *Семевский М. И.* Очерки ■ рассказы из русской истории XVIII в. Слово ■ дело! 1700–1725. СПб., 1884. С. 45.

нялись мнимые, т.е. не больные по-настоящему, а женщины, которым хотелось поинтересничать, обратить на себя внимание. Поэтому при Петре I были приняты государственные меры, и кликуш предписывалось разыскивать ■ подвергать пытке, чтобы выяснить — настоящие они или мнимые. Раньше пыткам подвергали колдунов, насылавших кликушество, а не самих кликуш. Но рационалистическое государство Петра стало относиться к кликушам недоверчиво, подозрительно. Даже в середине прошлого века кое-где в русской провинции местные полицейские власти подвергали кликуш негласно телесному наказанию ■ непродолжительному тюремному заключению»[79].

Либеральная историография осталась верна себе, видя все зло в крутом петровском указе или в действиях полицейских властей (которые были абсолютно законными). Показательно сочувствие обоих историков кликушам, при том, что судьба тех, на кого они «выкликали», не вызывала каких-либо дополнительных соображений.

Показать истинное значение указа удалось только историку права А. А. Левенстиму. «По заявлению кликуши дело заводилось, но допрос начинали не с лица оговоренного, а с самой кликуши, — писал исследователь. — Это нововведение оказалось вполне целесообразным, ибо число дел о порче сразу уменьшилось»[80]. Действительно, указ 7 мая 1715 г. является одним из примеров последовательного проведения просветительских идеалов ■ русской жизни. Если посмотреть на него с точки зрения признания колдовства реальностью (а такое понимание было заложено в изданном ■ том же году «Артикуле воинском»), указ представлял бы собой вопиющую несправедливость — колдун, «испортивший» кликушу, оставался гулять на свободе, а сама она подвергалась преследованию даже не за то, что осмелилась назвать его имя, но и просто за то, что осмелилась нарушить общественный порядок[81].

[79] *Синявский А. Д.* Иван-Дурак. Очерки русской народной веры (Очерки русской культуры. Т. 2). Париж, 1991. С. 136.

[8■] *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении ■ уголовному праву. № 2. 1897. С. 99.

[81] Интересную версию предыстории петровского указа предлагает И. Г. Прыжов, опирающийся на сообщение В. Н. Татищева. Согласно Татищеву, «великий плут Иван Милославской, ища Петра Великаго в народной любви искоренить, а царевну Софию в большее почтение привести, неколико таких скверных женщин научил в церквах кричать ■ ломаться, и одна была шляхетскаго знаменитаго рода девица, которая в соборе Успенском безобразно кричала, а царевна София, приступя ко оной с заклинанием диавола, молилась, котораго диавол, якобы не могши терпеть, просил перво царевны, чтоб ему дала покой и огнем не мучила, а потом изшел, что в подлом народе ■ великую ей святость причли» (*Татищев В. Н.* Избранные произведения. С. 326–327; *Прыжов И. Г.* Русские кликуши // *Прыжов И. Г.* 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков ■ дру-

Петровский указ сыграл в русской истории вполне особую роль. Уничтожив наиболее опасную категорию доносительниц, он почти на пять лет прекратил преследование колдовства, создав успешные предпосылки для прекращения колдовских процессов вообще. Отсюда его высокая оценка (и некоторое преувеличение его действенности) несколькими поколениями русских людей — от того же Татищева до И. И. Голикова. В. Н. Татищев называет кликуш «притворными женщинами» и завершает свой рассказ ■ кликушестве словами: «Его так пресеклось, что уже нигде таких диаволов не осталось» (кстати говоря, заключение вполне поспешное)[82]. Отсюда и его безусловная рецепция в законодательстве. Еще ■ царствование Петра запрет держать кликуш войдет в новую редакцию архиерейской присяги и «Духовный регламент», а Анна Иоанновна ■ 1737 г. даст своим указом о суевериях сигнал к новой кампании охоты на них[83]. Петровский указ будет подтвержден или повторен указами ■ законодательными актами 1762–1839 гг. и, ■ конечном счете, отразится в 937 ст. Уложения о наказаниях, каравшей за кликушество заключением ■ тюрьму. Последний известный нам случай ее применения относится уже к 1874 г., когда Устюжский окружной суд за попытку оклеветать крестьянку Степаниду Харламову приговорил шестерых кликуш к небольшим срокам тюремного заключения, а «испорченного» крестьянина — ■ пятидесяти ударам розог. Однако здесь правовая традиция столкнулась с новым пониманием кликушества, которое стали относить ■ «ряду болезней истерических, нервных». Вняв последнему слову медицины, Уголовный департамент Санкт-Петербургской судебной палаты отменил приговор ■ оправдал осужденных (так что М. И. Семевский

гие труды по русской истории ■ этнографии. СПб.; М., 1996. С. 87–88). Достоверность рассказа Татищева не вызывает сомнений — связанный с двором царицы Прасковьи Федоровны, историк получал подобные сведения из первых рук. Таким образом, создается заманчивая возможность представить указ Петра против кликуш как одно из первых звеньев борьбы ■ «ложными чудесами» — ведь притворная болезнь может лечиться только ненастоящими средствами. Вместе с тем, сама история с Софьей и кликушами объясняет многое в религиозном поведении Петра. Не случайно именно представление ■ монархе-целителе окажется для Петра одним из самых чуждых, определит его стремление к «десакрализации» собственной персоны.

82 *Татищев В. Н.* Избранные произведения. С. 327; *Голиков И. И.* Анекдоты, касающиеся до государя императора Петра Великаго. С. 22–23.

83 ПСЗ. № 2985; ПСПР. СПб., 1879. Т. I. 1721. № I. С. 10; ПСПР. СПб., 1905. Т. IX (1735–1737 гг.). № 3158. С. 595 (14 ноября 1737 г.); ПСЗ. № 7450 (25 ноября 1737 г.), 11698 (8 октября 1762 г.), 12508 (10 февраля 1766 г.), 13427 (14 марта 1770), 14231 п. 2 (19 декабря 1774 г.), 14392 п. ст.339 (7 ноября 1775 г.), 12166 ст. 151 (25 марта 1839 г.).

был вполне неправ, утверждая, что правительству в его время было вполне безразлично, как относится народ к кликушам). Так закончилась почти стошестидесятилетняя история указа — одного из самых долговечных в законодательном наследии преобразователя[84].

Для того чтобы оценить побочные последствия указа, необходимо более внимательно взглянуть на кликушество, освободившись от «просветительской» оптики, понять, чем оно было с точки зрения традиционной культуры ■ что оно представляло собой на самом деле[85]. Только при наличии этих предпосылок возможен сколько-нибудь качественный анализ показаний самих кликуш, регулярно привлекавшихся вследствие указа 1715 г. ■ последовавших за ним указов.

В народной культуре представления о кликушестве эволюционируют, по меткому замечанию Н. Бошковска, от порчи к бесоодержимости[86]. Представление о кликушестве-порче очень легко можно получить по народным верованиям коми — крайне близкие народному православию русских, они сохранили некий общий для севера Восточной Европы субстрат представлений. Согласно верованиям коми, кликушество («шева») представляет собой болезнь, имеющую чисто материальное измерение. «Шеву» можно проглотить ■ виде мухи, червячка или волосинки. Понятно, что насылает шеву колдун[87].

Представление о кликушестве как порче предопределяло и соответствующую терапию. В центре внимания оказывается здесь не сама больная, а тот, кто наслал порчу. Выявить последнего и заставить его снять порчу — вот задача, которая уже в силу самой ее формулировки ставилась также перед колдуном, а не священником

84 Дело о кликушах. Заседание уголовного департамента Санкт-Петербургской судебной палаты, 2-го мая // Церковно-общественный вестник. 12 мая 1874. Год 1. № 56. С. 5–6; № 57. 15 мая 1874 г. С. 6–7.

85 Я не могу согласиться с утверждениями о том, что медицинский аспект кликушества представляет собой специальный вопрос и для исследования не важен. Так, А. А. Сидоров, утверждая, что «психо-патологическая сторона этого вопроса требует от исследователя специальных познаний», ■ что он занимается только «чисто этнографической частью — системой народных представлений, объясняющих эту болезнь...», не выдерживает своего обещания и обращается ■ «объективным причинам, вызывающим кликушество». «Мы игнорируем медицинский аспект этого явления, поскольку он требует специальных знаний и вряд ли уместен в сугубо филологической работе», — пишет А. В. Пигин. Представляется, что разница между болезнью и ее симуляцией настолько фундаментальна, что ей нельзя пренебречь (*Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 109; *Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998. С. 110).

86 *Boškovska, Nada*. Die russische Frau im 17. Jahrhundert. S. 453

87 *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. С. 109.

или врачом. Показательно, что представление о том, что снять порчу можно, убив или казнив колдуна, не выражено ясно (или, скажем точнее, не получило развития). Кажется, что публичное изобличение колдуна должно было привести к его раскаянию и своеобразному «отозванию» порчи[88]. Можно также найти более сильного колдуна нежели тот, кто наслал порчу.

Кликушество-бесоодержимость представляется более поздним концептом[89]. Центр внимания переносится здесь с «испортившего» на сам фермент порчи, со временем отождествляющийся с «нечистым духом», бесом. Неясно, требует ли бес помощи колдуна или может вселиться сам и превратить женщину в кликушу.

Понятно, что здесь предлагались другие средства — близкие к экзорцизму. Кликушу можно отчитать по «Требнику» Петра Могилы, содержащему молитвы над бесноватыми. Помогает также паломничество по монастырям, обращение к отдельным чудотворным иконам и мощам, пользующимся соответствующей славой, а также святости от них[90].

---

[88] К сожалению, в нашем распоряжении нет ни одного примера, относящегося к рассматриваемому времени. В несколько более позднем деле Ефрема Кошелкина (1781 г.), обвиненного в порче сразу несколькими кликушами, сельский сход, очевидно, приказал ему вылечить пострадавших. В полном соответствии с нормами петровского указа, обвиняемого, дело которого слушалось в Бобровском нижнем суде и в Воронежском совестном, спасло именно то обстоятельство, что против него свидетельствовали кликуши (*Успенский М. И.* Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография. Т. IV. М.; Л., 1940. С. 168–173).

[89] В этом смысле трудно согласиться с И. Г. Прыжовым или А. Н. Власовым, практически не видящими разницы между «бесноватыми» и кликушами (*Прыжов И. Г.* Русские кликуши. С. 82 и сл.; *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI–XVII веков. Сыктывкар, 1995. С. 171–173).

[90] Если не противопоставлять «кликушество/порчу» и «бесноватость», а рассматривать их как два сменяющих друг друга объяснения одного и того же явления, можно несколько иначе взглянуть на отсутствие кликуш на Украине — обстоятельство, отмеченное И. Г. Прыжовым и недавно подтвержденное К. Воробец (*Прыжов И. Г.* Русские кликуши. С. 97; *Worobec C. D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // Russian Review. Vol. 54. № 2. P. 168). Можно предположить, что если в России в 1700–1740 гг. еще доминировала «порча», то на Украине в то же время предпочитали говорить об одержимости бесом. Так, в относящихся к 1712–1715 и 1717–1720 гг. списках чудес от богородичных образов в селах Константиново и Ольшанки (Белгородская епархия) появляется большое число «бесноватых» — как мужчин, так и женщин. Соответственно, из 17 исцелений исцелено 10 от беснования — в том числе, четверо мужчин, двое отроков, три замужних женщины и одна «невеста». (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 334. Л. 3 об.–5). В таком случае украинских «кликуш» следует искать в довольно слабо документированном XVII в. Не была ли украинской кликушей встреченная Иоганном Корбом в Ченстохове 17 сентября 1699 г. «бесноватая женщина», которая «страшно мычала за обедней»? (*Корб И. Г.* Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.) СПб., 1906. С. 176).

Кажется, что пользующийся определенной опорой в церковном учении, концепт «бесоодержимости» должен был со временем вытеснять традиционное представление о «порче». Некоторую хронологическую грань можно провести на уровне 1660-х — 1680-х гг. — если во время лухского (1656–60 гг.) или шуйского (1660-е гг.) процессов речь шла о «порче», то уже в созданных в 1670-х гг. «Житии» протопопа Аввакума и «Повести о бесноватой жене Соломонии» доминирует концепт бесоодержимости. Несмотря на это, в народной традиционной культуре оба концепта существуют одновременно, причем редко в чистом виде. Н. В. Краинский, исследовавший вспышки кликушества в деревне Большой Двор Тихвинского уезда (1900 г.) и Ащепково Гжатского уезда (1898 г.), установил поразительную ясность, с которым в обоих случаях выражены оба концепта. В глухом углу Новгородской губернии доминирует представление о «порче». «Идея о вселении беса, как причина кликушества, очень слабо формулирована, а представление о самом бесе крайне смутное. Все дело сводится к порче и вере в колдовство», — пишет Н. В. Краинский о тихвинском случае[91]. Напротив, в Гжатском уезде, где крестьяне были более грамотны и занимались отходничеством в Москву, был более ярко выражен концепт «бесоодержимости», осложненный представлениями о вредоносном колдовстве. Классические «бесоодержимые», по Н. В. Краинскому, «не обвиняют никого в колдовстве. Их болезнь имеет в основе главным образом религиозные верования, и припадки по времени и месту приурочены главным образом к церковному богослужению»[92].

Представления о причинах кликушества в литературе можно свести в основном к четырем объяснениям. Два из них нам уже известны — это бесоодержимость и притворство. Если в церковной литературе кликушество иногда объясняется бесоодержимостью[93], то в первых этнографических работах продолжает доминировать чисто просветительский концепт. Даже В. И. Даль, не испугавшийся в свое позитивистское время признать, что он верит в действенность лечения заговорами, считал, что кликуш лучше высечь розгами перед праздником — «как рукой сымет»[94].

Первая попытка дать объяснение кликушества с точки зрения психологии была предпринята в 1860 г. Клементовским, отождест-

---

[91] *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесповатые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900. С. 209.

[92] Там же. С. 215.

[93] *Петров Антоний*, священник. Кликуши // Странник. 1866. № 10. Смесь. С. 1–10.

[94] *Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994. С. 28.

вившим его с истерией. Само по себе отождествление кликушества и истерии было вполне демократичным — как признание того, что модная болезнь, которой страдает барышня, может поразить и крестьянку. Однако вывод о близости психологической организации высших и низших классов в дореволюционной литературе, мягко говоря, не доминирует. Брезгливые и подчас насмешливые по отношению к своим пациенткам, психологи начала века предпочитали скорее искать признаки вырождения, нежели прислушиваться к их самоописанию. В начале XX в. представление о кликушестве как о частном случае истерии было подкреплена такими корифеями в своих областях, как В. М. Бехтерев и Д. К. Зеленин и, кажется, не нуждалось в объяснениях или доказательствах[95].

Потребовалась немалая смелость, чтобы в труде, открывающемся предисловием В. М. Бехтерева, выступить с противоположной точки зрения. В своей небольшой монографии директор Колмовской психиатрической больницы Н. В. Краинский утверждал, что речь идет не об истерии, а о внушении, осложненном патологическим подражанием. Само по себе последнее предположение уже было крайне плодотворным — оно позволяет объяснить вспышки кликушества, которые характеризовались тогда как «психические эпидемии» — термин, который не встретился нам в более свежей литературе.

Согласно Н. В. Краинскому, из признаков истерии у кликуш есть только globus hystericus, боли под ложечкой и парестезии, которые «слишком недостаточны для диагноза истерии и не патогномичны для нее». При этом отсутствуют классические симптомы истерии — расстройства чувств и головных нервов, вазомоторные расстройства, наблюдается нормальность поля зрения, рефлексов и двигательных функций. Эти выводы были, впрочем, вскоре оспорены М. П. Никитиным, отметившим, что «при своем исследовании ащепковских кликуш автор не пользовался периметром при определении поля зрения. О состоянии конъюктивальных, глоточных рефлексов, а также рефлексов со слизистой носа он не упоминает нигде»[96].

Во всех этих аргументах и контраргументах есть определенная слабость. Дело в том, что все эти работы написаны безо всякого

[95] *Бехтерев В. М.* Предисловие // *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. II; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 285–286.

[96] *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 209, 242; *Никитин М. П.* К вопросу о кликушестве // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. СПб., 1903. Год 8. № 9. С. 659–660.

знакомства с трудами Зигмунда Фрейда — прежде всего, «О психическом механизмме истерических феноменов» (1894) и «К этиологии истерии» (1896). В них Фрейд поставил под сомнение решающую роль наследственности в патогенезе истерии, которую утверждала школа Шарко, и поставил на ее место «не полностью переработанную психической травму». Уже само по себе, это заставляет усомниться в том, являлись ли щедро собранные исследователями кликушества признаки «вырождения» столь сильным аргументом. С другой стороны, эти работы могли и подкрепить позицию сторонников истерии, кажется, не догадывавшихся о многих незадействованных аргументах (например, о значении длительной заботы о больных в патогенезе истерии)[97].

Неопределенность психологического механизма кликушества заставляет нас особенно осторожно относиться к интерпретации источников. Поэтому мне трудно согласиться с основным выводом Валери Кивельсон: «Московские горожанки и крестьянки играли активную роль в социальной и экономической жизни своих общин, однако внутри дома подчиненная позиция жены вызывала стрессы, становящиеся очевидными благодаря свидетельству колдовских дел. Поставленные в крайнее положение домашним раболепством, замужние женщины из Луха поняли, что их недуг ставит их в центр внимания. Весь город говорил о них, и важные чиновники из столицы записывали их показания. Их мужья, стремящиеся восстановить патриархальный порядок внутри своих домов, щедро уделяли им внимание и энергично выступали в их защиту. Таким образом, одержимые женщины получали нехарактерные привилегии и власть благодаря временно отброшенному самоконтролю и уступке анархическим силам потусторонних духов или импульсам бессознательного»[98].

Кажется, что не называя истерию прямо, исследовательница выдвигает на первый план один из основных ее признаков — осознанное или бессознательное стремление повернуть ситуацию на себя, своеобразный эгоцентризм. Между тем, источники показывали, что «порча» или «бесоодержимость» были скорее поводом для стыда. Как и любая болезнь, в податных слоях населения кликушество обозначало выпадение из трудового цикла, превращение в нахлебницу в

[97] *Freud Sigmund.* Studienausgabe. Hysterie und Angst. Frankfurt am Main, 1971. Bd. VI. S. 23, 53 и сл.

[98] *Kivelson V.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy. P. 92.

собственной семье. Решимость кликуш предпринимать богомолье ■ даже временно переселяться ■ монастыри свидетельствует о том, что они скорее пытались избавиться от своего недуга, нежели предпочитали пассивно извлекать прибыль из своего положения больной.

Вообще, говоря о истерии или внушении, мы даем фундаментальные объяснения, которые приложимы к любому времени. Проблема состоит в том, что кликушество появляется во время Смуты, сохраняется до начала XX в. и эпизодически фиксируется в послереволюционное время[99]. Значит, речь идет о феномене, связанном с какими-то социально-культурными изменениями.

Здесь приходится вернуться ■ выводу И. Г. Прыжова, видевшему причину кликушества ■ культабилизации русской женщины XVII в. Шестидесятническая оболочка, в которой И. Г. Прыжов высказал свою мысль, оказалась роковой — его выводы не были оценены по достоинству: «Женщина XVII века была обращена ■ “злую жену”, “покоище змиино”, “дьявол увет”; но не лучше была участь “доброй жены”, которая обязана была любить смирение и молчание, песен пустошных удаляться и, ревнуя святым женам, носить черное платье. ■ общественной жизни она не пользовалась ни малейшим обеспечением: это была “кость мужа”, его “петый кус”, ■ он бил ее к обеду, ■ ■ ужину опять. Таким образом, от упадка верований, дошедших до самого дикого колдовства, от нравственных страданий, проявившихся у женщины ■ XVII веке в болезнях сердца, создается во второй половине этого века страшный образ кликуши, доживший до наших дней»[100].

Я бы переформулировал эту мысль следующим образом: страх перед «святостями», припадки, поражающие кликуш в церкви, могут быть объяснимы как сознанием своей греховности (общим для мужчин и для женщин), так и специфичным для женщин сознанием своей «нечистоты», неподготовленности ■ входу в храм. Можно представить себе следующую ситуацию — по той или иной причине роженица входит в храм, не очистившись предварительно молитвой после родов. Тот же самый внутренний конфликт мог быть связан с месячными. Согласно наблюдениям Н. В. Краинского, «по обычаю» женщины в это время в церковь не ходят, при этом у некоторых кликуш «месячные странным образом появляются каждый раз в большие

[99] Последняя описанная в литературе вспышка кликушества относится ■ 1926 г. (*Бруханский Н. П.* К вопросу о психической заразительности (случай психической эпидемии ■ Московской губ. ■ 1926 г.) // Обозрение психиатрии, неврологии и рефлексологии. Т. 1. № 4–5. 1926)

[100] *Прыжов И. Г.* Русские кликуши. С. 83–84.

праздники, как только кликуша соберется в церковь». «Совпадение это ужасно мучит бедных кликуш», — отмечает исследователь[101]. В этом отношении становится ясным, почему страх развивается со временем — эпизодически редкие контакты с церковью сменяются более или менее систематическим ее посещением, регулярным причастием и исповедью, причем мысль о своей неподготовленности вела к раздвоенности. Сдерживающие моменты экстериоризировались, представлялись как воздействие беса или «нечистой силы».

Перейти от работ психологов ■ этнографов, основанных на результатах обследований и опросов, к данным самих допросов, крайне трудно. Кликуша была сориентирована на крайне сложную защитную стратегию — она должна была в своих показаниях по возможности приблизиться к официальной версии. Соответственно, кликуша пыталась доказать, что она не притворялась (в то время как наличие среди кликуш определенного количества притворщиц совершенно несомненно и зафиксировано наблюдениями рубежа веков). Поэтому кликуша обычно утверждала, что она «не испорчена» (потому что в этом случае она подпадала под петровский указ), хотя на самом деле, вероятно, полагала, что испорчена. Трудно судить, что достовернее — прошедшие подобное сито показания кликуш или показания свидетелей о поведении кликуш (исходя из этого, в интерпретации можно опираться либо на самоописание, либо на описание извне). От некоторых кликуш вообще остались только имя и указание на социальное положение — мы принимали в расчет ■ такие скудные данные.

Всего в источниках 1700–1740 гг. удалось найти до 42 имен кликуш, сопровождающихся более или менее точными указаниями на семейное положение ■ сословную принадлежность (надо сказать, что далеко не исчерпывающе были изучены рассказы о чудесах). Существующие данные дают серьезные коррективы ■ образу кликуши, отразившемуся в этнографической литературе рубежа XIX–XX вв.[102] Дело не столько в том, что этот образ неверен — на по-

[101] *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 230. Ср. там же, С. 122, 146.

[102] Более или менее подтверждается только один обычный топос — о том, что «кликушами очень редко бывают старухи, редко девицы, все больше молодые женщины» (*Прыжов И. Г.* Русские кликуши. С. 99). Действительно, из 38 представительниц женского пола на 23 замужних женщин ■ вдов приходится всего пять «девок» (еще двое монахинь, а о восьми трудно сказать что-либо определенное). Это почти совпадает с подсчетами Валери Кивельсон, согласно которым во время вспышки кликушества в Лухе «замужние женщины составляли почти три четверти всех одержимых» (*Kivelson V.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy. P. 91).

верку кликушество оказывается крайне исторически изменчивым явлением, в чем, собственно говоря, и состоит его особый интерес.

Прежде всего, кликушество не было исключительно женским феноменом, хотя четыре имеющихся исключения, скорее, подтверждают правило. Интересно, что три из этих четырех упоминаний относятся исключительно к крестьянам и, при всем своем лаконизме, дают некоторые возможности для интерпретации. В первом случае речь идет об испорченном пирогом крестьянине Иване Семенове. «И тот пирог он, Ивашко, ел, и от того стал быть порчен кликотою и ломотою, и после того жил пол-2 года и умре», — говорится по этому поводу в источнике, как о чем-то, само собою разумеющемся[103]. Трудно отделаться от мысли, что задний план этого свидетельского показания представляло собой представление о том, что мужчины не могут переносить «кликоты» и чаще всего умирают от нее[104]. Другой свидетель рассказывает о том, что крестьянин «Яким Матвеев и женою, да Иван Михайлов, да крестьянки ж Дарья Иванова в прошлом 722-м году выкликали» на имя испортившего их колдуна, крестьянина той же деревни[105]. Хотя в источнике нет абсолютно никаких уточнений о том, как возникла эта вспышка кликушества, поразившая и мужчин, и женщин, кажется, что можно предположить, что речь идет о каком-то празднестве или свадьбе — состав участников напоминает случай так называемой эпидемии истерических судорог в Подольском уезде в 1898 г.[106] Можно осторожно предположить, что мужчины заболевают кликотой редко, причем случается это скорее тогда, когда рядом с ними заболевают женщины.

«Кликуши выходят из крестьянок, слишком редко из мещан и никогда из других сословий», — продекларировал И. Г. Прыжов (что, впрочем, для его времени было совершенно верно)[107]. Собранные нами данные позволяют не только отвести этот вывод, но и показывают неудовлетворительность прямых социальных объяснений кликушества. Если забитость деревенских жительниц и можно рассматривать как фон возникновения болезни, то как объяснить появление среди кликуш дочери приближенного Петра князя Бориса Алексеевича Голицына — княгини Агриппины Борисовны Хованской, княжны Евдокии Семеновны Козловской, княгини Ирины Юрьевны Засекиной или княгини Дарьи Матвеевны Одоевской, которая «кричала весма велегласно и тосковала» 18 июля 1738 г. в церкви Вознесенского монастыря[108]? Действительно, сразу после крестьянок (9) следуют представительницы городского населения (8), жены священнослужителей (4), дворянки (4), монахини (2). Список замыкают жена дьяка, слепая богаделенная нищая, солдатка и дворовая — все в единственном числе (при том, что социальное происхождение семи женщин остается неясным).

Кажется, что представленную статистику можно попытаться повернуть несколько иначе. Если учесть, что среди восьми городских жительниц трое постоянно проживали в монастырях, то, прибавив к ним двух монахинь, богаделенную нищую и четырех жен представителей белого духовенства, мы получим десять — столько же, сколько крестьянок и дворовых. Значит ли это, что риск заболеть кликушеством возрастал у церковных стен или просто больные собирались вокруг церквей и монастырей, ища там защиты?

Показания самих кликуш свидетельствуют скорее о последнем. Так, девица Мария приняла постриг в Вознесенском девичьем монастыре «по обещанию», после чего она «здравие получила» (при этом у нее остались «тоска и скорбь»)[109]. Только после пострижения унялась кликота у старицы Евпраксии, лаконично охарактеризованной в деле как «притворная кликуша». Постриженная в Ростовском Спасском монастыре, Евпраксия ходила по богомольям и некоторое время жила в Рождественском монастыре у Марии Босой. О своей болезни Евпраксия рассказывала следующим образом:

«До пострижения де в болезни выкликивала, конечно, не притвором, и мать родную в том беспамятстве всячески поносила и бранила, а от чего кликота ей учинилась, не знает, тому лет з 10, а подлинно сказать не упомнит, а по пострижении от того стало быть ей свободнее, и кликота у нее унялась, и от других болезней Бог исцелил»[110].

---

[103] *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Т. IV. С. 642; *Новомбергский Н. Я.* Слово и дело государевы (Материалы). Т. II. С. 26–27.

[104] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. С. 107.

[105] Показания в Преображенском приказе колодника Леонтия Елизарова, 13 июня 1723 г. // РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1666. Л. 2–2 об.

[106] *Геника Е. А.* Вторая эпидемия истерических судорог в Подольском уезде, Московской губернии // Невропатологический вестник. Орган общества невропатологов и психиатров при императорском Казанском университете. Казань, 1898. Т. VI. Вып. 4. С. 146–159.

[107] *Прыжов И. Г.* Русские кликуши. С. 99. Ему вторит Г. Попов, пишущий о «болезни, совершенно неизвестной нашим культурным классам и исключительно распространенной среди деревенского населения», а М. П. Никитин считает даже возможным говорить о «печальной привилегии русского крестьянства» (*Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 377; *Никитин М. П.* К вопросу о кликушестве // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. СПб., 1903. Год 8. № 9. С. 656).

[108] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 3 об.; Доношение Синоду от Московской синодального правления канцелярии, 25 июля 1738 г. // Там же. Оп. 18. 1731 г. № 349. Л. 126.

[109] Там же. Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 4 об.–5.

[110] Там же. Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 23; РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 7.

Сама Мария Босая, чье прозвище носит вполне значимый характер, а также «верижница» Арина Алексеева, переходили из монастыря ■ монастырь, не принимая постриг[111]. О своем подвижничестве Босая высказалась на допросе столь кратко, что остается неясным — идет ли речь об обете, о невосприимчивости ■ морозу, или о том ■ другом вместе: «А прозвание де ей Марья Босая, потому что де она лето ■ зиму ходит боса, и сотворилося де ей оное в показанной болезни»[112].

Конфессиональная принадлежность Босой и Алексеевой не вызывала у следствия каких-либо разногласий. «А жонка верижница Арина Алексеева живет в Вознесенском монастыре у старицы Анфисы, свещница Домна в Кожевниках, солдатка Василиса Семенова, кликуша, в Алексеевской слободе у медовщика, салдатка Матрена Михайлова стоит у Рождественского», и все они одного согласия с Ариной Алексеевой, — меланхолически сообщает приказная выписка[113]. Проще говоря, все они были хлыстовками. То обстоятельство, что среди хлыстовок было много кликуш (или, что среди кликуш было много хлыстовок), объясняется довольно просто — и та, и другая религиозная субкультура существовала как бы на полях официальной церковной культуры, широко пересекаясь с субкультурами нищих и странников.

Не случайно, что именно включенность ■ такую субкультуру усиливало стереотипность самоописания кликуш. Болезнь практически всегда описывалась с помощью одних ■ тех же образов, с дословными совпадениями. Это говорит о том, что кликуша, столкнувшись с одним из симптомов своего заболевания, уже как бы знала о том, что ее ждет, описывала свое состояние с помощью готовых трафаретов — что позволяет психологам говорить об «элементе подражания» или «патологическом подражании по воспоминанию»[114].

Так, монахиня Вознесенского монастыря Маргарита говорила, что «тоска ■ скорбь у ней и додиесь есть, да ■ животе есть подобна дву пирогам, которая де и доднесь грызет и ломает помесячно...»[115]. Показательно, что этот же образ, который снача-

[111] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 93. Л. 27–27 об.

[112] Там же. Л. 27 об. Ср.: РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 22.

[113] РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. № 93. Л. 21. Четвертый мужчина — «москвитин» Тимофей Максимов также был хлыстом (Там же. Л. 22 об.–23.).

[114] *Никитин М. П.* К вопросу ■ кликушестве // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. СПб., 1903. Год 8. № 10. С. 755; *Геника Е. А.* Вторая эпидемия истерических судорог в Подольском уезде, Московской губернии. С. 158.

[115] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 5.

ла кажется порождением самой рассказчицы, шестьдесят лет спустя применит для описания «порчи» Г. Чулков — «баба испорченная... говорит... что оная порча часто ей подкатывается под сердце, и лежит под оным как пирог»[116].

Точно так же стереотипно ■ самоописание Анисьи Федоровой: «И бывает та тоска и ломота безпрестанно, днем ■ ночью, ■ церкве и в доме, на всяком месте, от которой мало нечто времени свободы имеет, а сначала, как станет хватать ее тоска, то чувствует ■ себе бутто робенка, и как огнем внутрь ее всю жгло, и зделается вся красна, ■ кричит «тошно», и все члены ее весма мучимы бывают, и хотя б случилось ей то, и о камень или что прилучится бьется»[117].

Несмотря на очевидное давление государственной идеологии, большинство кликуш продолжало описывать свое состояние как результат «порчи». Так, девка Настасья Попова «показала, что она испорчена тое ж волости от крестьянина Тимофея Денисовых», совершив тем самым как раз то преступное деяние, которое предусмотрено было петровским указом[118].

Кажется, исключительно как следствие порчи рассматривалась «икота». Так, крестьянка Ирина Андреева (Костромской уезд) показала, что «ичет она от порчи»[119]. Удивительной архаикой веет от истории эпидемии кликушества, разразившейся ■ 1729 г. в Юромской волости Мезенского уезда. Девочка Татьяна Салмина утверждала, например, что ее родственник Осип Салмин «проикал на ней изо рта своего водою, а после того и достальную остаточную воду вылил на ней наотмаш, ■ с того времени у ней, девки, появилась напущеная от него, Осипа, болезнь». Другая кликуша, Олисава Кукина, утверждала, «что и по горкам икот многое число... есть насажено, и многие после того икоты заговорят»[120]. Полностью незнакомые с нормами указа 1715 г., направленными против них ■

[116] *Чулков М. Д.* Словарь русских суеверий. СПб., 1782. С. 224, статья «Порча».

[117] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 44–44 об.

[118] Доношение Святейшему Правительствующему Синоду от архиепископа Великоустюжского Гавриила, 20 января 1739 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 249.

[119] Протокол Святейшего Синода от 19 октября 1738 г. // Там же. № 349. Л. 159.

[120] *Прыжов И. Г.* Русские кликуши. С. 90–91. Поразительное дословное совпадение с ащепковской эпидемией кликушества (1898), в ходе которой постоянно раздавались утверждения ■ том, что «их много понасажено», хотя никто не мог дать «определенного объяснения этого заявления» (*Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 162; *Никитин М. П.* К вопросу о кликушестве // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. СПб., 1903. Год 8. № 9. С. 662).

им подобных, крестьяне Юромской волости просили учинить указ напускателям «икоты» («икотникам»), «понеже оные икотники явились к нам нижеименованным и по всему миру страшнее и злее воров и разбойников, которые мужеска и женска полу людей изгубили уже семьдесят четыре человека»[121].

Многие кликуши, в полном смысле этого слова, только под пыткой признавали, что происходящее с ними является «болезнью». Так, слепая богаделенка Арина Иванова только под пыткой показала, что «болезнь де на ней падучая». На предшествующем допросе, не сопровождавшемся пыткой, она сделала знаменательную оговорку — «вышеписанная де скорбь приключилась от рождения матери своей, что де словет тихая и родимец, для того, что де мать и другие ее свойственники от такой вышеписанной скорби не уберегли»[122]. Однако не уберечь можно скорее от дурного глаза, нежели от болезни! Показательно, что только две из всех кликуш признали себя притворщицами, при этом одна из них впоследствии отказалась от своих показаний[123].

Единственной категорией, вполне добровольно описывавшей свое несчастье как болезнь, были жены священников и дьяконов. Так, жена дьякона Устинья Васильева показала: «После де родов приключилась ей тоска, и была во изступлении ума и кликала, а отчего та скорбь приключилась, того она не знает, и ни от кого не испорчена, и от той скорби быв она с том монастыре по отпетии мужем ее у помянутого ж образа (Казанской Богоматери в Вознесенском девичьем монастыре. — *А. Л.*) всенощного и молебна получила здравие, и от того и доднесь здрава...»[124].

Само сочетание — семья священнослужителя и заболевание после родов — уже само собой говорит в пользу версии, предложенной И. Г. Прыжовым. Тема «нечистоты» женщины после родов могла тематизироваться скорее в семьях духовенства, а для крестьян или посадских была скорее второстепенной.

Начиная борьбу с «ложными чудесами», Петр не мог оставить без внимания и традиционные способы борьбы с кликушеством. Собственно говоря, исцеление от кликушества при приложении к

[121] *Прыжов И. Г.* Русские кликуши. С. 90–91.
[122] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 75. Л. 5 об., 3 об.
[123] Это была старица Евпраксия, которую в Приказе церковных дел священник Михаил Тимофеев «уговаривал, ежели на себя притворное кликанье скажешь, обещал свободить, а притворно, конечно, не кликивала» (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. 1721 г. № 387. Л. 23).
[124] РГИА. Ф. 796. Оп. 10. 1729 г. № 276. Л. 5 об.

святым мощам, во время литургии или при отчитывании представляло собой чудо. Кажется, нельзя не видеть определенной тенденции в том, что именно те святыни, которые больше всего привлекали кликуш, оказались под ударом во время реформы благочестия (икона Казанской Богоматери в Вознесенском девичьем монастыре, мед Святителя Алексия митрополита московского в Чудове монастыре) или во время второй волны преследований, последовавшей в 1730-х гг. (мощи Елены и Феофании в Новодевичьем монастыре). Во всяком случае, противоположное объяснение — вроде того, что кликуши всегда обращались к несанкционированным сверху святыням — кажется поверхностным[125].

Прямого запрета «отчитывания» кликуш при Петре не было, он последовал при Анне Иоанновне и был высказан в форме частного решения (как бы само собой разумелось, что отчитывать более нельзя). Знаменателен жесткий окрик, последовавший в 1737 г., когда преосвященному Коломенскому было указано, что с его попустительства «в Москве в церквах и монастырях являются вновь многия кликуши, которыя не токмо от того не унимаются, но наипаче им в той притворности и шалости свобода дается, и сверх того над ними и молитвы отправляются»[126]. Естественно, что и этот запрет не соблюдался — отчитывать продолжали по-прежнему. В показаниях Анисьи Федоровой, допрошенной после 1737 г., утверждалось, что ее «отчитывали» дважды: «От той болезни она, Анисья, ничем никогда не лечивалась, а положилась в волю божию. От оной болезни чтоб получить свободу по обещанию своему назад тому будет лет с пять ездила она, Анна, Рязанской епархии в Николаевской Радовицкой монастырь, и жила при том монастыре неделю, и в монастырь к Божественному пению ежедневно ходила, и пела молебен, и святили воду Николаю Чудотворцу, и читал того монастыря иеромонах, а как именем, не знает, и в лицо его узнать не может, по прошению ее молитвы положенныя о беснующихся. И тогда ее, Анисью, весьма мучило, как в пение молебна и водоосвящение, так и днснощно. Да з год тому назад случилась она, Ани-

[125] Зато нельзя не видеть определенной тенденции в том, что кликуши в основном прибегали к святыням, сосредоточенным в девичьих монастырях — Вознесенском или Новодевичьем. Очевидно, это связано было с тем, что именно в этих монастырях они могли надолго остановиться. Показательно, что священник Марк из Симонова монастыря в 1900-х гг. утверждал, что «для полного исцеления следует лечиться шесть недель и чаще причащаться» (*Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 182).
[126] ПСПР. СПб., 1905. Т. IX (1735–1737 гг.). № 3074. С. 595 (14 ноября 1737 г.).

сья, быть для моления в церкви Варлаамия чудотворца, что на Ордынке, в чтение Пресвятей Богородице акафиста, и тогда ей оное мучение учинилось. И по окончании акафиста тоя церкви священник Иоаким, приведчи ее пред образ, а стояла ль она, Анна, или лежала, о том за безпамятством сказать не может, читал над нею без прозбы ее Анисьиной сам собою заклинателныя о беснующихся молитвы, и опамятуясь она, Анисья, из той церкви вышла и пошла в дом свой»[127]. Привлеченный к следствию священник церкви Варлаамия Чудотворца Иоаким показал, что читал молитвы «по требнику московской печати», и что за «оное чтение молитв он поп с нее Анисьи ничего не взял, и она ничего не давала» — и то, и другое выглядело как смягчающее обстоятельство[128].

Таким образом, на практике вход в церковь для кликуш должен был быть практически закрыт (именно так можно оценить требование Ульяне Денисовой отпущенной к своему мужу, — «впредь ей во святых церквах не кричать и не кликать» — требование, которое можно было исполнить, только не посещая церковь, потому что при стечении народа кликуша начинала кликать автоматически)[129]. Значение этой меры лучше можно было бы увидеть в некоем более общем кадре. А. Н. Власову принадлежит удивительно удачная мысль — об особом роли кликушества в храмовом действе в XVII в. Согласно исследователю, «церковь каким-то образом смогла примириться с этим явлением и даже применить его себе на пользу»[130]. Отчитывание кликуш и прекращение приступов символизировало торжество православия. Петровскому представлению о регулярности в религиозной сфере такая самодеятельность была чужда. Запрет кликушества (сам по себе нелепый, потому что нельзя запретить болезнь) можно здесь поставить рядом с запретом на кулачные бои в праздничные дни или с навязчивыми требованиями соблюдать тишину во время богослужения. Приветствуя в целом доносительство по колдовским делам, государство делало ис-

---

[127] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 18. 1737 г. № 349. Л. 44–45 об.

[128] Там же. Л. 48–48 об. Отчитывание возобновится в начале XX в. Особенно прославлен был священник Марк из Симонова монастыря. Наряду с ним, упоминаются также священники из Лаврентьева монастыря, Тихоновой пустыни и, конечно же, Троице-Сергиевой лавры. «Для полного излечения держат кликуш по 6-ти недель, служат по 40 обеден за здравие, дают им пить святое масло и просфоры и отчитывают» (*Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. С. 182).

[129] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 75. Л. 8.

[130] *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI–XVII веков. С. 175.

ключение для кликуш, поскольку они обращались не непосредственно к нему, а к собравшемуся на богослужении церковному народу и к духовенству, как бы назначая их арбитром в своем деле. Кульпабилизируя кликуш, петровский указ тем самым создал новую таксономию — под «кликушами» отныне стали иметь в виду не только женщин, страдающих определенным болезненным состоянием, но и визионерок и просто тех, кто утверждал, что исцелен от иконы или мощей.

4. Предшественники реформы

Пришедшиеся на 1715 г. законодательные меры против колдовства и кликушества ознаменовали собой новый этап церковной реформы Петра. Характерно, что вслед за борьбой с наиболее откровенными формами девиации в религиозной сфере, последовал указ, касавшийся абсолютного большинства верующих. Это был уже упомянутый указ от 8 февраля 1716 г., узаконивший двойное налогообложение «записных раскольников».

О значении этого указа для старообрядчества, которому он впервые дал легальное положение в государстве, определив на полвека вперед его правовой статус, выше сказано было достаточно. Но не меньшим было его значение и для остальной части населения, сохранявшей существенную или видимую связь с церковью. Согласно тому же указу, велено было «в городах и в уездах всякаго чина мужеска и женска пола людям объявить, чтоб они у отцев своих духовных исповедывались повсягодно». Для проверки регулярности исповеди приходским священникам полагалось вести росписи, доступные не только духовному, но и светскому начальству, причем последнее должно было начислять на не бывших у исповеди штрафы[131].

Предыстория указа свидетельствует о сложном взаимодействии правительственной мысли и «заказа» снизу. Впервые в России исповедные книги были введены в 1681–1682 гг. новгородским митрополитом Корнилием[132]. Само по себе время и место введения исповедных книг безо всякого сомнения позволяет утверждать, что

---

[131] ПСЗ. Т. V. № 2991. С. 166 (8 февраля 1716 г.).

[132] Дополнения к актам историческим. СПб., 1862. Т. VIII. № 92 (I–II). С. 316–318 (25 февраля 1681 г., март 1682); *Bošković, Nada.* Die russische Frau im 17. Jahrhundert. S. 413.

это была антистарообрядческая мера. Судя по всему, в рамках епархии контроль за исповедью продолжал осуществляться и в дальнейшем — от 1693–1697 гг. сохранилось пять исповедных росписей, относящихся к Новгороду и епархии, в основном, к Бежецкой пятине[133].

В начале XVIII в., по инициативе Стефана Яворского, аналогичные меры начинают осуществляться в столице. 28 сентября 1702 г. установлен был контроль за исповедью столичного духовенства[134]. Одновременно, 14 апреля 1702 г., велено было вести книги родившихся и крещеных[135].

Приблизительно в это время Иван Посошков отправляет Стефану Яворскому третье письмо, в котором предлагает ввести целую систему книг, призванную поставить на серьезную основу контроль и учет всего, что связано было с религиозностью населения. Основательность Посошкова и его вера во всемогущество учета должны были особенно импонировать тем, кому адресовано было его сочинение. Первым родом книг должны были быть родильные — сюда вносились сведения о рождениях и молитвовании рожениц. Необходимость отдельных от них крестильных книг диктовалась тем, чтобы, сверяя записи в тех и других, устанавливать, кто не принес крестить новорожденного. Одновременно заводились исповедывальные, причащальные, венчальные, погребальные и описные книги. Последние представляли собой поименную опись прихода, расписанную по дворам и позволявшую проверять полноту данных всех остальных книг[136]. Если бы Посошков додумался до того, что, например, запись о погребении приезжего должна отсылаться почтой в его приход, перед нами была бы современная система регистрации населения.

Даже если допустить, что третье письмо Посошкова было действительно написано между 1704 и 1710 гг., как это утверждается в историографии, то, все равно, приходится признать, что они как бы являются связующим звеном между церковной политикой рубежа веков и позднейшими петровскими указами. При этом об особой

[133] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 1. № 11–15 (1693 г.), 16 (1697 г.).
[134] *Розанов Н. П.* История московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). М., 1869–1871. Ч. I. С. 106.
[135] Там же. С. 108.
[136] *Срезневский В. И.* Три письма Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. С. 1443–1451. Ср.: *Посошков Иван.* Завещание отеческое. Новое издание, дополненное вновь открытою второю половиною «Завещания». Под ред. Е. М. Прилежаева. СПб., 1893. С. 313–319.

оригинальности Посошкова говорить не приходится — он скорее напоминает об опыте прежних государственных и церковных мер, приспосабливая его к насущным потребностям «регулярного государства».

Немало чернил и бумаги издержано было на то, чтобы доказать, что основные идеи петровской церковной реформы заимствованы с протестантского Запада. Между тем, сопоставление ее основных положений с предложениями, прозвучавшими еще в подметных письмах или записках 1700-х гг., свидетельствует о впечатляющем сходстве. К одним из самых ранних относится анонимная челобитная, поданная в 1701 г. и отложившаяся в архиве Преображенского приказа. Автора челобитной можно охарактеризовать как человека околоцерковного — его критические замечания и предложения показывают, что он наблюдает положение в московских приходских церквях изнутри (возможно, он был диаконом или активным прихожанином). К сожалению, искусственно затуманенный, чрезвычайно сложный стиль, которым написана записка, иногда позволяет только догадываться о том, что имел в виду ее автор.

Свою цель он определил в набросанных на обороте столбца виршах:

«Написано делно, а не напрасно,
по сему да творят дело опасно,
пред Богом и в людех будет прекрасно»[137].

Одно из ключевых его слов — «суеверия»[138]. Трудно сказать, откуда оно попало в лексикон нашего автора — прямо из опального «Стоглава» или из антистарообрядческой полемической литературы, однако, концепция суеверия, предложенная анонимным автором, уже вполне петровская. «Суеверие» возникает на пересечении интересов непросвещенных мирян и склонных к стяжанию клириков. Именно так выглядит процитированная выше история с просфорами, присылаемыми или даже приносимыми священниками именинникам, за которые те обычно потчуют их пивом[139]. Ригоризм автора проявляется в том, что он осуждает как «суеверие» и поднесение священнослужителям крашеных яиц на Пасху, и освящение пасхи — все это только нарушает торжественность богослужения: «На самый празник светлого Воскресения Христова, егда

[137] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 912. Л. 1 об.
[138] Там же. Л. 1, 2.
[139] Там же. Л. 9.

поются стихеры святыя Пасхи, ту предстоящим и изшедшим из олтаря священником, и дияконом, и причетником церковным со кресты, и с евангелиями, и со образы, и ту приходящим и лобызающим честый крест и евангелие и образы, так же и с ними творят целование, и дают им яйца, и они принимают всякой созади себе в сосуды, и той же день по отпусте святыя литоргии от мирян приносят на посвящение пасху...»[140].

Смущает автора и то, что священники, отслужив на могилах малое поминовение, забирают поставленное там «всякого брашна и пития», «отделают себе и несут в церковь..., собирают великие кутьи, а в то время нищие и всякие неимущие люди, и им оставляют малое». «Во время святыя службы посылают из олтаря церковников в блюдцеми и учинают прошения на церковное строенья, и на свечи, и на ладон...», — возмущается автор[141]. Раздел этих денег или «брашен» между церковниками вызывает «прю» между ними, злопамятность, причем автора особенно волнует мысль, что после подобного передела церковники, не испросив друг у друга прощения, начинают служить.

Недостатки клира как бы санкционируют недостатки мирян. Недостойный «образ простым», пример, который они подают, лишает последних надежды на спасение[142]. В челобитной нарисована достаточно безрадостная картина нравов современных автору мирян и их отношения к церкви. Прежде всего, его смущают разговоры в церкви — «...в храме Божия, слушая службы, и тут вся своя житейская разглаголывают, и шептотворением и всякими наветы между собою управляються, и в безстрашии пребывают...»[143]. При этом одни прихожане слагают персты как следует, а другие постарому. Среди пороков челобитчик особо выделяет пьянство и чревоугодие, описанное вполне натуралистически. Последнее, конечно, свидетельствует о том, что речь идет как раз о зажиточных слоях посада. Показательно, что вслед за этим он с осуждением упоминает о «всяких смехах», то есть светских развлечениях[144].

Пути исправления, предлагаемые автором, частью традиционны, частью новы. Прежде всего, это, конечно, исправление клира, которое должно повлечь за собой исправление мира — путь, положенный еще в основу никоновской реформы. «А кому так во христианской нашей вере быти достоит в самой сущей целости, и в правом благочестии, точию им, священником, то бо есть начало нашея веры...», — пишет автор[145].

[140] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 912. Л. 5.
[141] Там же. Л. 6.
[142] Там же. Л. 7–8.
[143] Там же. Л. 1.
[144] Там же. Л. 7.

Наряду с этим, автор предлагает и новое — целую сетку церковных штрафов, которые должны взиматься как с причетников, так и с мирян — от шести рублей до полтины, «смотря чину, и возрасту, и по вине соделания». Показательно, что смотреть за порядкам полагается ктиторам и «знатным прихоцким людем, которым доведеться быти по выбору в тех управлениях»[146]. Здесь, кажется, и лежит то новое, что осмелился сказать автор — он выступает за усиление роли прихода в церковной жизни.

Тема регламентации иконописи была впервые затронута в письме, подброшенном 1 июня 1700 г. и адресованном А. Д. Меншикову — по иронии судьбы, будущему покровителю Ивана Зарудного. Дословно цитируя тексты XVII в., автор негодует против иконописцев, пишущих не «прямым мастерством» и выменивающим иконы за яйца. В качестве главной контрольной инстанции намечена Оружейная палата, откуда должны даваться указы с дьячей приписью (или «свидетельствованные письма») иконописцам и куда должны представляться несвидетельствованные иконописцы-нарушители. Подразумевается и интерес казны — «оброк, смотря по мастерству» иконописца[147]. По сути, это была попытка превратить систему отбора провинциальных живописцев для работы в Оружейной палате, существовавшую при Симоне Ушакове, в постоянно действующую общегосударственную службу по надзору за иконописцами[148].

Крайне интересен и показателен контекст «подметного письма» — здесь предложен целый ряд мер по охране общественного порядка (устройство мостовых, подобие комендантского часа по ночам), отказ от роскоши (например, золочения иконостасов, роскошной одежды или иностранных вин), экономические преобразования (государственная монополия на винокурение, сбор торговых

[145] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 912. Л. 11.
[146] Там же. Л. 18.
[147] *Белокуров С. А.* Подметные письма. С. 22.
[148] Для этого Ушаков составил «Сказку о выборных...», в которой были следующие пометы: «Переславля-Залесского Ивашка Михайлов годится», «Федька Микитин добр», «Федька Иванов годится». Были и пометы отрицательного характера — «отставить», «отпустить» или «впредь не имать» (*Ушаков Н. Н.* Исторические сведения о иконописании и иконописцах Владимирской губернии // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1906. Кн. VIII. С. 26).

пошлин только в казну). Наряду с этим, в пеструю программу анонима попало открытие школ, проповедь слова Божия, некое подобие ограничения монастырских штатов, разбор «приказного чину людей», создание цехов, фиксированные цены на книги, выпущенные Печатным двором (мера, разумность которой не отрицается и современной культурной политикой) и «розбор» нищих[149].

Следующий раз тема регламентации иконописания была подробно разобрана в подметном письме, подброшенном в 1701 г. (на дату указывает год, проставленный в образцах «клейм» для икон). Подметное письмо и сюжетно связано с предыдущим, однако есть существенная разница — если первый вышел из-под пера самоучки-универсала вроде Посошкова, то второе написано человеком книжным, интересующимся только иконописью и показывающим свое знание греческого языка (именно греческие названия предложены им для шести степеней иконописного художества).

Аноним рисует безрадостную картину современного ему иконописания — продажа икон ремесленного производства служит обогащению торговцев, в дома верующих попадают иконы, далеко отстоящие от канонических изображений. Все это вызывает, кроме прочего, и «укорителные словеса» со стороны иностранцев[150] — этот лейтмотив всех мотивировок петровской реформы благочестия 1722–1723 гг. появляется, таким образом, именно здесь.

В своих предложениях автор ссылается на грамоту вселенских патриархов и на разбор иконописцев при Алексее Михайловиче, однако, он гораздо более самостоятелен, нежели автор подметного письма 1700 г. В качестве высшей контрольной инстанции ему видится уже не Оружейная палата, и новое учреждение приказного типа — таким образом, бюрократическое творчество петровского времени захватило и его: «В начале великого государя указом да повелят всем иконописцом приходити, где указано будет собиратися, к записке на указное число. Зватися же имать приказ той [приказ или стол или палата] «дидаскалия иконописных дел». И переписав их имяна, брать у них скаски за руками, чтоб им написав коемуждо своего мастерства иконы и приносили б на свидетелство в вышереченный приказ».

Здесь свидетельствованных иконописцев должны были разделить на шесть степеней. Это архидидаскал зографий, дидаскал зографий, зограф, иконограф, иконник и мафитис («то есть уче-

149 *Белокуров С. А.* Подметные письма. С. 22–30.
150 Там же. С. 52.

ник»). Степень иконника указывалась на специальном клейме, наклеиваемом на икону (разумеется, все иконы должны были быть подписные). В соответствии со степенью, с иконы полагалось брать соответственно от пяти копеек до деньги. Не остались обойденными вниманием и не прошедшие освидетельствования иконописцы — предусмотрено было устройство особой Палаты близ иконного ряда, где клймили бы иконы «менших степеней иконописцом московским и приезжим»[151].

В этих подметных письмах достаточно ясно прослеживается и социальная основа, и манера мыслить, свойственная для предвестников «реформы благочестия». Прежде всего, они ни в коем смысле не были оригинальными мыслителями. «Исправления», необходимость которых они видели снизу, органически сочетались с идеями правительственной политики прошлых лет. Благодаря подметным письмам или пропозициям они находили свою легитимацию, как бы возвращались наверх.

Однако место Ивана Тихоновича Посошкова среди прожектеров все-таки совершенно особое — и по широте, и цельности предложенной картины устроения церковной жизни, и по тому долгому сроку, в течение которого он как бы ассистировал правительственной политике. Первая записка Посошкова подана была одновременно с разобранными выше предложениями об улучшении иконописания. В дальнейшем Посошков продолжает сопровождать реформу своими трудами — письмами Стефану Яворскому (1703–1710 гг.)[152], «Зерцалом очевидным» (1708 г.)[153] и наконец, «Заве-

151 *Белокуров С. А.* Подметные письма... С. 52–57.
152 *Срезневский В. И.* Три письма Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому С. 1411–1457. Первое письмо Посошкова известно уже с первой половины прошлого века. Полный список всех трех писем был найден в 1864 г. А. А. Куником и опубликован только в 1899 г. В.И.Срезневским. Особая трудность состоит в том, что письма не датированы и датировки их весьма приблизительны. Так, первое письмо датируется 1703–1704 гг., так как автор ссылается в нем на книгу Стефана Яворского «Знамения пришествия Антихристова», вышедшую в 1703 г., и в новых требниках, выпущенных в августе 1704 г., говорится как о готовящихся к печати. Считается, что второе письмо написано до 1708 г., потому что предложения Посошкова о реформе русской азбуки предшествуют введению гражданского алфавита. Третье относится к периоду до 1710 г., так как в этом году Посошков переехал в Новгород.
153 *Посошков Иван.* Зерцало очевидное. Казань, 1898–1905. Изд. А. Царевским. Ч. 1–2. До 1859 г. была известна только сокращенная редакция этого сочинения, причем авторство Посошкова было установлено в 1844 г. Ю. Ф. Самариным, после чего «Зерцало...» издано было М. П. Погодиным (*Посошков Иван.* Сочинения. М., 1863. Ч. 2). Полная редакция «Зерцала...» опубликована А. Царевским только в 1898–1905 гг.

щанием отеческим» (около 1720 г.)[154]. Можно сказать, что Посошков и наиболее последовательный провозвестник реформы, и ее жертва — втянутый в жернова дела Феодосия (Яновского), он закончит свои дни в Петропавловской крепости. Предпринятый нами полистный просмотр дела Феодосия Яновского не позволил ни на шаг продвинуться в решении вопроса о том, что же связывало Посошкова с Феодосием — все документы дела, касающиеся Посошкова, уже опубликованы Б. Б. Кафенгаузом, но не дают однозначного ответа на вопрос[155].

Посошков привлекал исследователей благодаря своему очевидному консерватизму и, в то же время, своей безусловной поддержке петровской реформы, в том числе и церковной. Еще А. Г. Брикнер по сути отказался от цельной оценки, отметив, что «Посошков в одно и то же время оказывается ретроградом и прогрессистом, отстаивая в одном отношении идеи будущего, в другом предрассудки и предвзятые понятия прошлого времени». Все это заставило историка поставить Посошкова-экономиста выше Посошкова-богослова (постановка вопроса, оказавшаяся крайне выгодной для советской историографии, где этический контекст экономических взглядов Посошкова сознательно игнорировался). Точнее выразился А. А. Царевский, отметивший сочетание «религиозности и практичности» как основную черту взглядов Посошкова[156]. Отсюда уже недалеко до того, чтобы видеть в Посошкове русский аналог протестантской этики — постановка вопроса, характерная для Л. Левиттера[157].

Еще более интересную интерпретацию идейного мира Посошкова предлагает Марк Раев. С его точки зрения, в Посошкове отразился дуализм русского человека петровского времени, раздвоенного между двумя этическими ориентациями — «одной, основанной на семейной солидарности и взаимосвязи, другой, предоставляющей

[154] *Посошков Иван.* Завещание отеческое. Новое издание, дополненное вновь открытою второю половиною «Завещания». Под ред. Е. М. Прилежаева. СПб., 1893. Неполный список «Завещания отеческого» был найден в 1873 г. А. Поповым. Только в 1890 г. в архиве Святейшего Синода был обнаружен полный текст «Завещания...», который и лег в основу публикации 1893 г.

[155] *Кафенгауз Б. Б.* И. Т. Посошков. Жизнь и деятельность. М., 1951. Изд 2-е.

[156] *Брикнер А. Г.* Мнения Посошкова о религии и церкви // Русский вестник. 1878. Т. 135. С. 465; *Царевский А. А.* Православное русское духовенство по мыслям и идеалам И. Т. Посошкова (Анализ открытых VII–IX глав «Завещания Отеческого»). Казань, 1898. С. 5.

[157] *Lewitter L. R.* Ivan Tikhonovich Pososhkov (1652–1726) and «The Spirit of Capitalism». S. 524–557.

ведущую роль творческой энергии индивидуума». Так, Посошков наказывает своему сыну в «Завещании отеческом» соблюдать предписания и обряды русской православной церкви, но при этом оставляет широкий выбор в области профессиональной деятельности. «Посошков убежден, что индивидуум вполне одинок в этом мире, и что он может рассчитывать только на себя и на буквальное исполнение предписаний церкви; он нигде не упоминает общины или групповой солидарности, как опор, поддерживающих индивидуума». Согласно Марку Раеву, основа такой раздвоенности лежит в церковном расколе, когда впервые — пусть в религиозной плоскости — была поставлена проблема выбора между повиновением жесткой институционной системе и следованием индивидуальному убеждению[158].

С моей точки зрения, идейный мир Посошкова совершенно принципиален для петровской реформы — это своего рода консерватор (в смысле психологического склада), тем не менее, поддерживающий реформу. Мировоззрение Посошкова представляется не только цельным, но и не очень динамичным — почти за четверть века писательства его взгляды почти не изменились, и он порой просто страницами переписывает из одного сочинения в другое. Связано это с тем, что сформировались эти взгляды задолго до 1700 г. Родившийся в 1652 или 1653 гг., Посошков еще застал поколение, в сознательном возрасте пережившее деятельность «ревнителей благочестия» и церковный раскол. Кажется, отсюда же и тот угол зрения, под которым он смотрел на деятельность царя Алексея Михайловича и патриарха Никона, по сравнению с которой все последующее развитие могло казаться ему неправильным, непонятным. Именно в призыве к возврату к ясной по своим целям, прежней правительственной политике и состоит главный пафос Посошкова. В этом и определенная сложность изучения его взглядов — церковные нововведения, предлагаемые Посошковым, оказываются таковыми только в искусственно взятых рамках петровского времени, взятые в более широком контексте, они представляют собой лишь хорошо забытое старое.

Поясним это одним примером. Речь идет о резком осуждении Посошковым практики, при которой верующие держали в церкви «домашние» иконы, которым и приходили молиться. Еще в 1657 г., после того, как патриарх Никон временно взял частные иконы,

[158] *Raeff Marc.* La noblesse et le discours politique sous le règne de Pierre le Grand // Cahiers du Monde russe et soviétique. Vol. XXXIV (1–2). Janvier–juin 1993. P. 36–37, 39.

стоявшие в одной из приходских церквей (видимо, для копирования), в Москве распространилась паника. Под влиянием слухов о том, что все частные иконы скоро будут забраны из храмов, прихожане начали разбирать их и разносить по домам. Специально созванное следствие не смогло установить точного происхождения слухов[159]. Кажется, они были не безосновательными — иконы западного письма, принадлежавшие московским аристократам, которые были сурово осуждены, и потом разбиты Никоном в 1654 г., конечно же, не были забраны из домов, они также принесены были их владельцами в церковь. Надо сказать, что выставление прихожанами своих икон в церкви тем самым повышало возможность контроля над ними. Неудивительно, что заседавший в 1666 г. собор русских иерархов отнесся к «домашним образам» вполне примирительно — при условии, что они стоят чинно. Тем не менее, вселенские патриархи на соборе 1667 г. решительно высказались против выставления «домашних икон» в церкви, отчего «свары, и прения, паче же вражды обыкоша бывают»[160].

Таким образом, выступая против наличия «домашних икон» в церкви, Посошков напоминал о действиях Никона и о решении Большого московского собора 1667 г. «Мне, государь, сие зрится велми неправо, что во церквах свещи поставляют всякой человек пред своею собинною, кои у него из дому принесены, а пред церковные иконы и двадцатые доли не подают...», — писал он Стефану Яворскому[161]. В результате, перед иконами Спасителя и Богородицы оказывалось мало свечей, а больше — «пред образы святых, кто коего любит». В итоге в то время, как церковь освящена светом, в алтаре темно, «яко в темной темнице»[162].

Подобный обычай резко противоречил сразу нескольким краеугольным принципам религиозности Посошкова — это и небрежение пресуществлением святых даров, совершающимся в алтаре, это и почитание «своего» святого, в ущерб четко построенной им иерархии — например, своему сыну Посошков советует последова-

---

[159] *Kämpfer Frank.* Verhöre über das Entfernen von Ikonen aus den Kirchen. Ein Vorgang aus dem Moskau des Jahres 1657 // Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spititualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Hrsg. Peter Hauptmann. Göttingen, 1982. S. 295–302 (= Kirche im Osten. Monographienreihe, Bd. 17).

[160] Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1893. Изд 2-е. Л. 39 (первой пагинации), Л. 19 об. (второй пагинации).

[161] *Срезневский В. И.* Три письма Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. С. 1425 (первое письмо).

[162] Там же. С. 1426.

тельно молиться образам Спасителя, Богородицы, Иоанна Предтечи, Иоанна Богослова, Св. Власия, Св. Спиридона Чудотворца, Св. Онуфрия Великого и Св. великомученицы Варвары[163].

Следует сказать, что предложения Посошкова были востребованы и государством, и Синодом. В синодальном ответе на вопросы епископа Суздальского Варлаама предписывалось «образы приходские раздать их владетелем»[164]. Наконец, на следующий год запрет «разночинцам» иметь свои «домовые мелкие иконы» в церквях был сформулирован как всеобщий. Указывалось при этом, что иконы эти в церковь помещают не для благолепия, а для сбережения. Владельцам полагалось забрать их в течение недели — незабранные поступали в собственность церкви[165].

Возвращаясь к религиозному мировоззрению Посошкова, следует сказать, что его очень трудно охарактеризовать в целом. Его описание как ритуализма, конечно, поверхностно и не объясняет его специфики. Крайне важно, что в мировоззрении Посошкова церковное богослужение, райская красота которого лежит в основе взглядов «ревнителей благочестия», уступает место более полезному чтению. Чтение лучше пения, в той же мере, в которой церковная проповедь и исповедная дисциплина лучше школьного учения, потому что, «аще нас учить в школах, то чаю, что ни во сто лет нам не научитися будет»[166]. Показательно, что эффективность такого старого средства, как покаянная дисциплина, сочетается у Посошкова с высокой оценкой такой новации, как проповедь. Еще раз вспомним, что первые сознательные годы Посошкова пришлись на 1660-е гг, когда проповедь была просто редкостью. Подобно автору «Статира», Посошков, кажется, считает «Обед душевный» или «Вечерю душевную» слишком сложными, предпочитая выписки из них или составленные им самим проповеди. Что же касается исповеди, то здесь Посошков выступает новатором — верующим, только что пережившим сокращение исповедного чина, он предлагает резкое

---

[163] *Посошков Иван.* Завещание отеческое. С. 73–75.

[164] ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 476. С. 129 (13 марта 1722 г.).

[165] ПСПР. СПб., 1875. Т. III. 1723. № 999. С. 31 (31 января 1723 г.). Очевидно, что в столице указ был выполнен, зато в провинции его спустили на тормозах. Свидетельством последнего может служить указ Белгородского архиепископа Петра (Смелича), согласно которому иконы прихожан из церквей должны были быть забраны в течение недели, в противном случае они поступали в собственность церкви (23 июня 1741 г.). См.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. СПб., 1878. Т. II. Ч. 2 (1722 г.). № 858. С. 95; *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности. С. 57–58.

[166] *Срезневский В. И.* Три письма Посошкова. С. 1421 (первое письмо).

увеличение его за счет типично светских, порой просветительских поучений. Духовный отец должен был учить прихожанина не желать другому того, чего он не пожелал бы себе сам, не насмехаться над малоосмысленными, не сквернословить. Особенно важны здесь социальные нормы — бедный не должен завидовать богатым, почитать «великочестных» и не оскорблять сирых и убогих[167].

Еще сложнее как-то адекватно описать тот ценностный мир, на который опираются эти рекомендации. Показательно, что особое почитание причастия (именно с ним есть основания связывать [redacted] нетерпимость Посошкова [redacted] старообрядцам, и мелочный контроль за частотой причащения) сочетается у него с рациональным подходом [redacted] почитанию иконы. Икона не является богом (как много раз напоминает Посошков), каждая освященная икона достойна почитания. «Не ищи особливаго образа чудотворнаго...», — поучает он своего сына, тем самым, ставя под сомнение и паломничества к чудотворным иконам[168]. При этом, чудо занимает в мировоззрении Посошкова огромное место, как доказательство всемогущества Божьего — неистинность лютеранства доказывается отсутствием чудес, а хуление православных чудес старообрядцами автоматически лишает их надежды на спасение[169].

Средний путь между традицией [redacted] новацией найти трудно, поэтому ищущему приходится порой резко дистанцироваться то от той, то от другой. Кажется, что отсюда непримиримость Посошкова к старообрядцам — с одной стороны, [redacted] к московским «новым философам», Дмитрию Тверитинову и его ученикам, — с другой[170]. При этом со старообрядцами у Посошкова были почти дословные совпадения (хотя бы полурелигиозное неприятие «накладных волос», париков), [redacted] с Тверитиновым Посошкова роднит принципиальная критика многих сторон родной религиозной жизни. При этом Посошков оставался непримирим к лютеранам (которых он даже обзывает в «Завещании отеческом» «мартинянами», по аналогии с арианами или несторианами), а о том, что «ныне начала у нас [redacted] России прозябать новая ересь», учение об оправдании верой, он поспешил предупредить своего корреспондента Стефана Яворского еще до 1708 г., когда до начала дела Тверитинова оставалось не менее пяти лет[171].

[167] *Срезневский В. И.* Три письма Посошкова. С. 1418–1419 (первое письмо).
[168] *Посошков Иван.* Завещание отеческое. С. 94.
[169] Там же. С. 90, 238.
[170] Так назвал их И. А. Мусин-Пушкин в письме Федору Поликарпову (*Тихонравов Н. С.* Московские вольнодумцы начала XVIII века [redacted] Стефан Яворский // *Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. II. (Русская литература XVII и XVIII вв.). М., 1898. С. 196–197).
[171] *Срезневский В. И.* Три письма Посошкова. С. 1438–1438 (второе письмо).

Но у нетерпимости Посошкова по отношению к старообрядцам особенная стать. Еще А. Г. Брикнер отметил, что взгляды Посошкова в чем-то радикальнее петровских[172]. Сказано слишком дипломатично — взгляды Посошкова вызывают далеко идущие ассоциации. Так, он предлагает клеймить старообрядцев, вырезая у них на обеих руках «иглицами» букву Р (раскольник). Не раскаявшихся в течение трех дней старообрядцев он предлагает казнить, а детей их отдавать [redacted] особо устроенные для этого училища: «Аще кой явится упорен, вящши трех дней не давай ему живу быть; а буде управишся, то [redacted] трех дней не держи, но либо [redacted] первый день, либо во вторый и конец ему доспей. Токмо детей их, буде не крещены, вели крестить и отдать их [redacted] училище, да навыкнут благочестию»[173].

Со времени петровского религиозного компромисса подобная жесткость была уже нехарактерна для правительственной политики. Очевидно, что мы имеем дело не с рецепцией правительственной политики, а с тем социальным заказом, который формировал ее. Кажется, что подробное изучение этого мрачного раздела воззрений Посошкова [redacted] является лучшей апологией петровской легализации старообрядчества в 1716 г.

Можно, конечно, возразить, что один Посошков нехарактерен. Приведем другой пример — посадского человека Алексея Мущинина, добровольно предложившего себя в 1724 г. Синоду в качестве сыщика раскольников, уклоняющихся от уплаты двойного оклада. Всевозможные охотники выявлять чужие злоупотребления находили [redacted] петровское время обширное поле для своей деятельности и в светской, и [redacted] церковной сфере — пример фискалов и инквизиторов налицо. При этом Мущинин попросил себе солдата для охраны «от пагубы [redacted] других нападков», грозивших ему от «оных раскольников, понеже ныне всечасно ищут меня погубить смертно». Тем не менее, данный случай был все-таки из ряда вон выходящим, и у Мущинина постарались выведать, не отбывает ли он тем самым своих долгов и не доносит ли по злобе — первое оказалось близким к истине[174].

[172] *Брикнер А. Г.* Мнения Посошкова о религии и церкви. С. 505.
[173] *Посошков И.* Завещание отеческое. С. 195, 312. Ср. 304; *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. С. 128–129.
[174] Некоторая мелочность синодальных членов проявилась в том, что Мущинина решили было отправить за его счет, объяснив, что прогонные деньги будут ему возмещены с сысканных им старообрядцев. В конечном счете оказалось, что солдат нужен был Мущинину скорее для защиты от Главной провиантской канцелярии, куда он недопоставил овсяную крупу и где он был посажен за караул, что окончательно сняло вопрос о его посылке (ПСПР. СПб., 1876. Т. IV. 1724 — 1725 января 28. № 1442. С. 302–303; РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 539. Л. 1–1 об., 3, 4–4 об.

Кажется, что круг идей Посошкова нашел свое отражение и в народной гравюре. Прежде всего, вспоминается известный и неоднократно репродуцированный лист «Трапеза нечестивых и трапеза благочестивых»[175]. В верхней части листа изображена трапеза в доме благочестивых, за которой незримо следит ангел. Бесу здесь делать нечего и он, свернувшись калачиком, лежит на крыше нижнего дома. Внизу, где обитают нечестивые, пространство разделено колоннами на три части. Справа изображен ангел, который не в силах удержаться от слез, смотря на музыкантов со скрипкой и каким-то духовым инструментом, развлекающих пирующих. В левой части женоподобный рогатый бесенок ходит по столу нечестивых. В средней большой бес стоит у них за спиной, а по столу расхаживает бесенок и гадит в кубок, из которого «нечестивые» пьют[176].

В основу нашей интерпретации лубка положено то, что и «благочестивые», и «нечестивые» одеты в русскую одежду. Это резко контрастирует с доминирующей тенденцией лубка XVIII в., где

[175] *Ровинский Д. А.* Русския народныя картинки. Атлас. СПб., 1881. Т. III. № 757; *Мишина Е. А.* Русская гравюра на дереве XVII–XVIII вв. № 90.

[176] Сама по себе эта народная картинка имеет обширную историографию. Е. А. Мишина увидела ее литературный источник в главе «Домостроя» о трапезе, а А. Г. Сакович обратила внимание на «украинские связи» художника. В работе О. Д. Балдиной картинка рассматривается как направленная против пьянства, с чем, в общем, можно согласиться, если бы это объяснение покрывало все содержание картинки. Кроме того, изображенное на лубке палатное строение вряд ли является «питейным домом» (что это такое, применительно к XVIII в., автор не сообщает). Мне кажется, что изображенные на рисунке палаты вообще условны: согласно народному поверью, записанному П. Г. Богатыревым, ангел-хранитель всегда стоит по правую сторону человека, и проливает слезы, когда он грешит, бес же стоит по левую. Точно такова же схема рисунка — «благочестивые» на нем справа, «нечестивые» — слева. (*Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда. С. 46). Наиболее важными представляются мне замечания Д. Фаррелл. Отмечая стилистическую близость картинки гравюрам Василия Кореня, исследовательница полагает, что «нечестивых» и «благочестивых» отличает, во-первых, то, что одни осеняют себя перед трапезой крестным знамением, а другие — нет. Во-вторых, общество «благочестивых» исключительно мужское, а компания «нечестивых» смешанная. «Это действительно церковно ориентированный лист, который осуждает инструментальную музыку, подчеркивая соблюдение ритуала (крестное знамение) и усиливая старый социальный порядок, исключающий женщину из общественной жизни. Его можно было бы связать с протестом против секуляризации жизни — такого образа жизни, в котором вера в Бога не сама собой разумеется», — пишет Д. Фаррелл (*Мишина Е. А.* Русская гравюра на дереве XVII–XVIII вв. № 90; *Митрофанова Г. А., Сакович А. Г.* Русские народные картинки XVII–XVIII веков. Гравюра на дереве. М., 1970. С. 43; *Балдина О. Д.* Русские народные картинки. М., 1972. С. 151–154; *Farrell Diane Ecklund*. Popular Prints in the Cultural History of Eightennth-Century Russia. Diss., Madison, 1980. P. 279).

«нечестие», ветреность и пороки прочно ассоциируются с одеждой западноевропейского образца (то есть с иностранцами или дворянами). Таким образом, здесь «нечестие» носит автохтонный, местный характер, не связано с развращающим влиянием иностранных нравов. Это заставляет вспомнить обличительный пафос челобитчиков и Посошкова, направленный именно на их единоверцев, отошедших от церкви и предавшихся мирским увеселениям.

Для сравнения обратимся к позднейшей версии того же лубка, где «нечестивый» одет в камзол западноевропейского образца, а его сотрапезница — в декольтированное платье. «Благочестивый», конечно же, бородат, а у его жены волосы покрыты платком (показательно, что «антиэмансипационная» направленность оригинала оказалась непонятой или утраченной). Такой лубок вполне был рассчитан на внимание старообрядцев, для которых моральное падение были четко связаны с «чужой» религиозной культурой[177].

Можно сказать, что предложения челобитчиков и И. Т. Посошкова отразили интересы того же слоя, который за полвека до того выдвинул «ревнителей благочестия» (здесь можно напомнить о концепции Н. Ю. Бубнова, считающего, что это движение «сложилось в достаточно развитой и многочисленной прослойке русских церковных "интеллигентов" середины XVII в.»[178]. Это — православная верхушка посада, чья деловая сметка была востребована петровской реформой. Одновременно имущественное расслоение подвергло предельным испытаниям на прочность традиционные представления о взаимопомощи и благотворительности. Нельзя не удержаться и не обратить внимания еще на одну сквозную тему челобитных и сочинений Посошкова — вопрос о нищих. Если автор челобитной 1701 г. призывает отдавать им «брашна», приносимые родственниками усопших на кладбище, то автор челобитной 1703 г. уже призывает к «разбору» нищих. Он предлагает «прямых нищих» определить в церковные богадельни, а «здоровых мужиков и женок и робят» отдать в работу (если первое начали делать еще при Федоре Алексеевиче, то по второму пути решительно пойдет Петр). Примечательна средняя позиция Посошкова — он тщательно регламентирует размеры милостыни (в зависимости от состояния своего сына), предупреждая его, что многие нищие на самом деле — состоятельные люди[179]. Нельзя не удержаться и еще от одной аллюзии — выпады

[177] РНБ. Отдел эстампов. Собрание А. В. Олсуфьева. Т. 8. № 1462; *Ровинский Д. А.* Русския народныя картинки. Атлас. № 758.

[178] *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб., 1995.

[179] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. № 912. Л. 15; *Белокуров С. А.* Подметные письма... С. 24; *Посошков Иван.* Завещание отеческое. С. 109, 113–115.

Посошкова против «мартинян» и «римлян» слишком похожи на протесты челобитчиков XVII в. против привилегий иностранных купцов, точно так же, как и резкое неприятие старообрядчества может быть связано с серьезно ощущаемым давлением со стороны солидарных и поддерживающих друг друга экономически общин староверов.

Очевидно одно — к началу проведения петровской «реформы благочестия» она имела, по крайней мере, благодарную почву, и, если мы считаем ее неудавшейся, то объяснение этому следует искать в другой плоскости.

5. Реформа благочестия

7 декабря 1718 г. приехавшего в Петербург тихвинского архимандрита Рувима (Гурского) посетил гардемарин Данила Каблуков. Каблуков просил архимандрита отслужить молебен перед привезенной им из монастыря иконой. В конечном счете, архимандрит уступил просьбам гардемарина и позвал его к себе на другой день. Он не мог предполагать, что Каблуков действовал по поручению Петра, которому доложили о якобы чудотворной иконе и о тех молебнах, которые Рувим служит ей на дому. Когда Каблуков наутро пришел к архимандриту Рувиму, и тот начал служить молебен, на пороге оказался незваный гость — царь. Петр сам взял архимандрита и икону под арест и отправил в Тайную канцелярию. В его покоях в засаду поставлены были солдаты — попались вполне невинные люди, в том числе старец Маркел из Яшозерской пустыни. Приехавший в Петербург за благословенной грамотой и антиминсом, Маркел зашел к Рувиму по знакомству с его келейником, и оттуда попал прямиком в Тайную канцелярию. Кончилось тем, что Рувима велено было отправить в Александро-Невский монастырь и «тамо быть в рядовых иеромонахах безисходно». Феодосию (Яновскому), бывшему по совместительству и архимандритом монастыря, велено было над ним «иметь присмотр, чтоб он не пустосвятил и не ханжил»[180].

[180] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 21. Л. 1–4 об., 7, 8. См.: *Веретенников В. И.* История Тайной канцелярии петровского времени. С. 112–113. Дальнейшая судьба самого Рувима оказалась удивительной. 24 октября 1720 г. он бежал в Польшу, затем некоторое время жил в Валахии, обошел православные святыни Балкан — поклонился мощам Св. Федора Тирона в Сербии «в монастире Опове», Св. Симеона Богоприимца в Далматии «в граде Задре». Неизвестно, как он очутился в Риме на трапезе у папы Бенедикта XIII. Украинский паломник Василий Григорович-Барский встретил его на площади Святого Марка в Венеции в воскресенье первой недели четыредесятницы 1725 г. и записал с его слов его историю (Странствия Василья Григоровича-Барскаго по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885. Ч. I. С. 169–172).

Вина архимандрита Рувима заключалась в том, что он, якобы, разглашал о чудесах от образа, что противоречило новой редакции архиерейской и архимандричьей присяги. Однако далеко не только это определило строгость наказания. Известно, что в Тихвинский монастырь Рувим попал благодаря покровительству царевича Алексея Петровича. Заказать ему молебен приезжала некая «мама Григорьевна» из дома светлейшего князя А. Д. Меншикова — не мамка ли великих князей Петра и Натальи?[181] Так дело царевича стало поворотным пунктом в осуществлении петровской церковной реформы.

Идея регламентации религиозной жизни сформировалась у Петра не сразу. Очевидно, что примерно до 1718 г. Петр вообще предпочитал создание новых традиций и институтов (например, Палаты изуграфских дел) какой-либо регламентации уже существующих. Должно быть, преобразователь полагал, что достаточно создать новое, а старое отомрет само по себе под благотворным воздействием Просвещения. Жизнеспособность «старого» показало дело царевича Алексея Петровича. Одним из побочных следствий его стала навязчивая мысль о необходимости «реформы благочестия», на практике обернувшейся мелочной регламентацией духовной жизни подданных. Уже в 1719 г., согласно сообщению иностранного дипломата, царь во время застольной беседы с представителями духовенства «держал к ним довольно длинную речь относительно постановлений первоначальной церкви. Он сказал им, что, по его убеждению, это огромное количество постов и совершаемых попами церемоний менее приятны богу, чем сокрушенное и смиренное сердце и увещевал их превыше всего поучать народ нравственности, потому что тогда суеверие исчезнет мало-помалу в его государстве, и подданные его станут богу служить лучше, а ему вернее»[182]. Тема суеверия настолько занимала преобразователя, что в «Духовном регламенте» ей оказалось отведено почти столько же места, сколько и устройству самой Духовной коллегии — тогда как до монашества и белого духовенства дело дошло только на следующий год, в особом прибавлении к регламенту.

Заключение Ништадтского мира позволило Петру более систематически заняться внутриполитическими преобразованиями. В ноябре 1721 г. Петр приехал в старую столицу на торжества, посвященные заключению мира, и покинул Москву только в мае 1722 г.,

[181] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 21. Л. 5.
[182] Лави — аббату Дюбуа, 8 декабря 1722 г. // Сборник РИО. СПб., 1884. Т. 40. № 25. С. 66–67.

уезжая в Персидский поход. Указы, изданные в это время, частично объясняются столкновением с действительностью старой столицы, где «суеверия» держались гораздо прочнее, чем в Петербурге.

Первым указом «реформы благочестия» стал изданный 19 января 1722 г. указ о привесах, о котором с уверенностью можно сказать, что он был продиктован незнанием русской церковной жизни, был непредсказуемым по своим последствиям и, судя по всему, не вышел из-под пера самого преобразователя. Согласно указу, полагалось «отныне впредь во всех Российскаго государства церквах привесов к образам, то есть златых и серебреных монет, и копеек, и всякой кузни, и прочаго приносимаго, не привешивать». Прежние привесы следовало снять и описать под присмотром инквизиторов, а затем употреблять на покупку муки для просфор, церковного вина и на серебряные сосуды для богослужения[183].

Необходимо в нескольких словах объяснить, что представляли собой привесы. Это были драгоценные камни, монеты и другие произведения ювелирного искусства, которые «привешивались» к иконам. Подоснова этого обряда не вызывает никакого сомнения — он смыкался с фиксируемой этнографическими наблюдениями традицией привешивать к иконам «серебряные, жестяные или вышитые изображения частей тела, об исцелении которых молились (вотивные подвески или заветное шитье), а также одежды с больной части тела»[184]. Тем самым, привесы являлись выражением обета, тем, что паломник приносил с собой к святыне[185].

Богословское обоснование этой традиции особых трудностей не вызвало. Можно, вслед за И. А. Стерлиговой, указать на золото, ладан и миро, поднесенные волхвами Спасителю, в качестве примера. «Различные драгоценные ковчеги икон, расшитые жемчугом пелены, накладные и подвесные украшения из золота и серебра не противопоставлялись самому священному изображению, которое также могло быть драгоценным», — пишет исследовательница[186].

[183] ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722 г. № 364. С. 18–19. О результатах выполнения этого указа см.: РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 137.

[184] *Мелехова Г. Н.* Православные традиции в Каргополье в XIX — первой трети XX в. Автореферат... кандидата исторических наук. М., 1997. С. 23.

[185] Трудно согласиться с К. В. Цеханской, когда она утверждает, что «обетные привески» были «свидетельствами чудесных исцелений по вере молящихся. Излечившись от болезней рук, ног, глав, верующие привешивали к образу их изображения, сделанные из золота или серебра» (*Цеханская К. В.* Икона в жизни русского народа. С. 67). Думается, что последовательность была подчас как раз обратная — обет давался в надежде на исцеление.

[186] *Стерлигова И. А.* О значении драгоценного убора в почитании святых икон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 124–125

Кроме того, традиция приношения привес была освящена соответствующим церковным чином — молитвой «приложению пеленам ко образу» (правда, следует отметить, что он был крайне редок и известен по одному западнорусскому списку XVI в.). Для оправдания этого обряда создатель молитвы приводит в пример постилание одежд Спасителю при его входе в Иерусалим сестрами Лазаря — Марфой и Марией, что само по себе вполне апокрифично[187].

В отличие от католической практики, где ex Voto со времени развиваются в отдельные живописные изображения, в православии, в силу особого почитания икон, вотивные изображения остаются как бы приложением к иконам, не выходят за рамки ювелирного дела. Среди них можно выделить цаты (подвесные лунообразные подвески) или лунницы и гривенки. Обычно у образа могло быть по одной цате и до нескольких гривенок, причем для последних к образам могли присоединяться даже «пруты»[188]. Эта неотделенность привес от оклада тоже сыграла свою негативную роль в истории указа. Хотя нигде в указе нет и намека на снятие окладов, их стали срывать вместе с привесами.

Неудачный характер указа предопределен был несколькими обстоятельствами. Во-первых, привесы были любимой мишенью «новых философов». Дмитрий Тверитинов открыто издевался над привешиванием серебряной привесы в виде ока к иконе Св. Ипатия Гангрского для исцеления от глазной болезни. Вдове думного дьяка и известного дипломата Е. И. Украинцева он открыто советовал: «У твоей милости нога болит, прикажи ногу зделать и приложи ко образу»[189]. Ко времени издания указа многолетнее дело Тверитинова было еще у всех на слуху. То, что аналогичные идеи оказались в русле правительственной политики в области благочестия, не могло не шокировать.

Во-вторых, малоудачна была сама аргументация указа, апеллировавшего к тому, что от привешиваемых к иконам «серег и прочих таковых привесов иконам чинится безобразие, а от инославных укоризна и нарекание на Святую Церковь наноситися может...». Значительная часть верующих не готова была примириться как с тем, что инославные вообще могут иметь какое-либо заслуживающее внимания мнение о православии, так и с тем, что с этим мне-

[187] *Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники). С. 383–385, 411–412.

[188] *Цеханская К. В.* Икона в жизни русского народа. С. 63–66.

[189] Сказка священника Георгия Кириллова // Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., [б. д.] С. 218–219.

нием следовало бы считаться. Риторика петровского указа только подливала масло в огонь[190].

Наконец, глубоко неудачным было и то, что благодаря указу на руках у довольно случайных людей вдруг оказались огромные материальные и духовные ценности, воплощенные в привесах. В обстановке хаоса, сопутствовавшего петровским реформам, соблазн воспользоваться этими драгоценностями был велик и проявился как со стороны инквизиторов, так и со стороны таких неразборчивых сотрудников преобразователя, как Феодосий (Яновский). Буквально за несколько месяцев последний оказался владельцем сокровищ, сравнимых с приобретениями светских казнокрадов.

О возможности злоупотреблений задумался сам преобразователь. Через девять дней после издания указа, находясь в Чудове монастыре, он заметил привешенный к образу Св. Алексия митрополита Московского золотой перстень, который по преданию принадлежал Святителю. Петр распорядился передать этот перстень в синодальную ризницу[191]. Еще через три месяца он вновь возвратился к этой теме в собственноручно написанном указе — обстоятельство совершенно неординарное. За исключением чрезвычайных случаев, Петр крайне редко брался за перо, если речь шла о церкви, предпочитая передоверять бумажный труд Феодосию или Феофану. Согласно новому указу, находящиеся среди привес «старыя монеты, каменья хорошие, которые по старому обычаю не ограничивали» и прочие курьезные вещи полагалось не продавать, а сдавать в Синод за вознаграждение. Петр полагал, что «особливо таких вещей много в Троицком и иных монастырях, которые не были в Московское разоренье за поляки»[192]. Последняя оговорка особенно замечательна — в ней царь по сути дела поставил на одну доску слишком ревностных исполнителей собственных указов с солдатами Сигизмунда III.

Еще два указа изданы были в один и тот же день, 21 февраля 1722 г. Первым из них запрещалось ходить с образами на дом к прихожанам[193]. Если читать этот указ буквально, то смысл его заключался в том, что нельзя носить икону на дом по просьбе прихожанина. Однако, если воспринимать его в расширенном смысле

[190] Тем не менее, аргумент о нареканиях инославных еще не раз был повторен в дальнейшем в ходе реформы: ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 509. С. 156 (28 марта 1722 г.).
[191] Там же. № 386. С. 42 (22 января 1722 г.).
[192] Там же. № 552. С. 197 (20 апреля 1722 г.).
[193] Там же. № 419. С. 64 (21 февраля 1722 г.)

слова, то это был запрет на вынос икон за церковные стены и монастырские ограды вообще, запрет, ставивший под сомнение сами крестные ходы. Именно так поняли его власти Новодевичьего монастыря, осведомившиеся в Синоде о том, можно ли проводить крестный ход вокруг монастыря, обычно совершавшийся 13 мая и совпавший в этом году с днем Пятидесятницы. Синод ответил, что, поскольку в монастыре не бывает крестного хода ни на Рождество Христово, ни на Богоявление, ни на Пасху, то нечего ему бывать и на Пятидесятницу[194]. 18 июня 1723 г. Синод снова вернулся к этому вопросу, отменив и другие крестные ходы — из Толгского монастыря в Ярославль (с иконой Богородицы Толгской), из Рождественского девичьего монастыря в Ростов (с иконой Богородицы Тихвинской), в Костроме (с Федоровской иконой), из Печерского и Святогорского монастыря в Псков и в Новгороде (с иконой Знамения)[195].

Запрет крестных ходов следует отнести также к совершенно неудачным мероприятиям. Дело в том, что почти одновременно начата была борьба с «ложными видениями». Видения и чудеса, в ходе которых верующий непосредственно оказывался в ситуации конфронтации с сверхъестественным, не поддавались контролю. Напротив, крестный ход, во время которого почитание святыни проходило прилюдно, в санкционированных свыше формах, был гораздо удобнее[196]. В одно и то же время преследуя «ложные чудеса» и запрещая крестные ходы, власти ставили тем самым перед собой заведомо неисполнимую задачу.

Согласно второму указу, вдохновленному делом князя Е. В. Мещерского, полагалось отобрать чудотворные иконы из частных домов, и, если «по достоверному следованию», они действительно окажутся чудотворными, то помещать их в соборные церкви и в монастыри[197]. Взятый вне контекста, этот указ мог бы означать обычную борьбу с частным культом, который заменялся «правиль-

[194] ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 604. С. 263 (9 мая 1722 г.); РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 2. 1722 г. № 574. Л. 1–2 (18 июня 1723 г.).
[195] РГИА. Ф. 796. Оп. 2. 1722 г. № 244. Л. 8.
[196] *Habermas Rebekka.* Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit (Historische Studien, Bd. 5). Frankfurt, 1991.
[197] ПСПР. Т. II. № 423. С. 65 (21 февраля 1722 г.). Показательна сама история подготовки второго указа. Посвященный ему синодальный протокол от 21 февраля 1722 г. был подписан из архиереев только Феофаном Прокоповичем. Подготовленные указы были разосланы президенту Синода Стефану Яворскому и вице-президенту Феодосию Яновскому. Между тем, именно последнему современники, а вслед за ними, и историографическая традиция, приписывают ведущую роль в подготовке реформы (РГИА. Ф. 796. Оп. 2. 1722 г. № 243. Л. 1–5 об.).

ным» почитанием ■ монастыре или соборе. Реальность же заключалась в том, что чудотворная икона чаще всего переносилась в собор или монастырь не из частного дома, а из приходской церкви, в ходе чего ■ происходило ее освидетельствование. Именно так произошло в Белгородской епархии, где освидетельствованы были два плачущих богородичных образа. Первый образ был обретен около 1712 г. у жителя села Константиновки Евстафия Ефимова, откуда был перенесен ■ приходскую церковь, где «он и до ныне содержится, творя чудеса с верою приходящим». Второй образ явился ■ 1715 г. в селе Ольшанке ■ доме у Семена Бондаря. От него тоже были чудеса, записанные в реестре, представленном ■ Синод. Белгородские священники, не проникшиеся всеми тонкостями столичной политики, приложили ■ доношению реестр важнейших чудес. Синод, в планы которого никак не входила легитимация новых культов, постановил ■ чудесах «изследовать достоверно»[198]. Таким образом, этот указ превратился в кампанию по освидетельствованию сравнительно новых культов чудотворных икон, которые еще не успели попасть под монастырскую защиту.

28 февраля последовал новый указ, продиктованный дошедшими до законодателя слухами о том, что в Чудове монастыре продается «некакой мед», называемый «чюдотворцевым» (в честь Святителя Алексия митрополита Московского), а в церкви Василия Блаженного — «некакое масло» (очевидно, хотя это ■ не сказано было прямо в указе, это было масло от лампад, возжигавшихся у гроба юродивого). Упомянуты были в указе и вериги чудотворцев, которые возлагались для исцеления на младенцев. Все подобные продажи были запрещены[199].

Последнее мероприятие также не может быть понято вне контекста. Дело в том, что чудотворцев мед считался важным средством против «порчи». Так, «испорченная» женка Дарья «ездила ■ Москве, и была в Чюдове монастыре у раки Алексея митрополита, и просила у него великого святителя милости, чтоб ей от болезни ее подал облехчение, и пила чюдотворцев мед, ■ от тово де ей стала от болезни ее легкость»[200]. То, что от вредоносного колдовства по-

198 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 334. Л. 1–5.
199 ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 445. С. 90 (28 февраля 1722 г.). Указ был напечатан отдельным изданием, причем 287 экземпляров было распределено в Москве и Петербурге, а по десять разослано по епархиям (*Быкова Т. А., Гуревич М. М.* Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. М.;Л., 1958. № 154. С. 236).
200 *Черепнин Л. В.* Из истории древне-русского колдовства XVII в. С. 96. (1649 г.).

могало именно заступничество Святителя Алексия, заслуживает особого исследования. Сошлемся на записанную в прошлом веке легенду, согласно которой Алексий, увидев одну ведьму под образом сороки, навсегда запретил этим птицам влетать в Москву[201]. Запрещая продажу, указ тем самым заставлял «испорченных» (и, особенно, кликуш) вместо освященных церковью средств обращаться к колдунам и ворожеям, которые охотно «снимали» порчу, не отказываясь при этом от вознаграждения. Тем самым этот указ работал в направлении, противоположном декларированному петровским законодательством преследованию колдовства.

Однако, наиболее центральным для «реформы благочестия» стал указ об упразднении часовен. Если предыдущие указы обычно носили характер лаконичных распоряжений, то этот обширный по своей аргументации указ предназначен был для «публикации». Указ предполагал запрет на постройку новых часовен и упразднение старых. Деревянные часовни полагалось разобрать, каменные — употребить «на иныя потребы». Последнее было крайне неудачно — неотличимая с точки зрения народной религиозности от церкви, часовня, приспособленная для хозяйственных нужд, тем самым осквернялась. Запрещалось возжигать свечи ■ отправлять молебны перед иконами, выставленными на городских воротах и внешних церковных стенах.

Эта мера оправдывалась трояким образом. Во-первых, молитва на людном месте с точки зрения законодателя носила показной (или, пользуясь его точным выражением, «народопоказательный») характер. Во-вторых, старообрядцы охотно прибегали к часовням, лишенным «никонианского» причта, «чему быть весьма запрещается» (отметим эту ярко выраженную конфессионализационную, направленную на размежевание православных ■ старообрядцев, направленность указа). В-третьих, часовни отвлекают православных от приходской церкви, призванной быть центром их религиозной жизни[202].

Осуществление указа трудно охарактеризовать положительно. Неразобранные часовни или стояли в запустении, или наскоро осваивались под хозяйственные нужды. Так, ■ Москве в часовне у москворецких ворот торговал бузой черкашенин Григорий Константинов, часовня у Никольского греческого монастыря отдана была

201 *Петухов Е. В.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 140–141.
202 ПСПР. Т. II. № 509. С. 156–158 (28 марта 1722 г.); сведения ■ публикации указа см.: *Быкова Т. А., Гуревич М. М.* Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. № 155. С. 236–237.

армянину для брадобритья. Не учитывал указ и местных реалий. В Сибири часовни, построенные на месте языческих святилищ, были почти единственным признаком христианизации, ■ новокрещены просили «уволить» их от их разрушения, «за дальностию их от святых церквей»[203].

От этой группы указов отстоит по времени указ от 31 августа 1722 г. Наряду с дальнейшей регламентацией иконописи, в указе был сформулирован безусловный запрет на резные иконы, за исключением «малых крестов и панагий». Этот запрет мотивировался тем, что «в Россию сей обычай, что резныя не умеренныя иконы устроять, вшел от иноверных, а наипаче от римлян и от последующих им порубежных нам поляков, которым, яко благочестивой нашей вере не согласным, последовать не подобает и вышеозначенных резных икон неумеренно устроять не надлежит...»[204].

Последний аргумент был вполне двусмысленным (кстати он выдает авторство указа — хорошими знатоками польской церковной жизни были Феофан и Феодосий)[205]. С одной стороны, нельзя отрицать влияние католической традиции на загадочную и до сих пор плохо изученную пермскую скульптуру — иконография страдающего Христа в ней вполне католическая. С другой стороны, если в соседней Польше почитание статуй святых не ставилось под сомнение, то в Западной Европе борьба с народной религиозной скульптурой была характерна как раз для Контрреформации — в протестантских странах подобная проблематика была давно снята. Примеры здесь можно приводить бесконечно. Например, Жак Адемар де Монтейль де Гриньян, коадъютор епископа Uzès ■ Лангедоке, посетив в 1659 г. церковь в Арамоне, захотел «уничтожить суеверия, которые долгое время продолжались в этой епархии к большому негодованию всех добрых людей, под видом ложной надежды на лечение нескольких болезней или скорого замужества благодаря нескольким поворотам вокруг изображения святого Панкратия

203 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 2. 1722 г. № 422. Л. 45 (досмотр Приказа церковных дел, 12 ноября 1722 г.). Л. 48–49 об. (доношение митрополита Тобольского Антония, 20 января 1723 г.). Эта просьба была вновь повторена в доношении от 13 августа 1723 г., на что Синод приговорил часовен нигде не возобновлять (РГИА. Ф. 796. Оп. 4. 1723 г. № 580. Л. 1, 13 (21 октября 1724 г.).

204 ПСПР. Т. II. № 776. С. 466–468; В новом указе это требование было логически дополнено запретом выливать и продавать медные ■ оловянные иконы. (ПСПР. СПб., 1875. Т. III. 1723. № 999. С. 31 (31 января 1723 г.)).

205 Н. И. Петров считает, что синодальное определение о резных образах «судя по слогу» редактировал Феофан Прокопович (*Петров Н. И*. Резные изображения св. Николая Можайского ■ судьба их // Труды одиннадцатого археологического съезда в Киеве. М., 1902. Т. II. С. 144).

(патрона церкви Арамона), в его праздник или ■ другие дни, объявив подобную практику отвратительной для божественного величия...». Он приказал кюре «разбить и бросить в огонь как неприличную статую указанного Святого (Панкратия), Святой Маргариты и других, чтобы они никогда не выставлялись в церкви или носились в каких-либо процессиях, под угрозой личной ответственности»[206]. Ученые советники Петра не могли не знать о подобных тенденциях у «римлян», что свидетельствует об их лукавстве.

Одновременно начались изъятия резных икон, главными жертвами которых стали многочисленные изваяния Св. Николая Мирликийского. Не всегда резные иконы отдавали запросто. В доношении заказчика села Валдая священника Михаила Иосифова сообщалось, что скрытые старообрядцы-ямщики «во обретающейся в том Зимнегорском яму церкви явившихся многих неискуснописанных икон... ■ из церкви села Едрова неумеренно состроеннаго резнаго Николаева образа не отдали». Когда священник приехал забрать образа, то ямщики, «бив дубьем, головы испроламали» бывшим при нем пищикам и недельщикам ■ даже разграбили пожитки из его саней[207].

Очевидно, как подобное сопротивление, так ■ случаи внутреннего несогласия с указом обусловили его ограниченное выполнение, ■ скорее — невыполнение. «К счастью, указ об изъятии статуй и резных икон из церковного употребления со всей строгостью применялся только ■ столицах и вблизи их ■ оставался без действия в захолустьях», — подводит итог Н. И. Петров[208]. Мне представляется, что основными были три случая — в первом резные иконы были собраны и отправлены в Синод, во втором отобраны ■ складированы в епархиальном хранилище, в третьем их или не отбирали, или отбирали ■ хранили ■ одной из церквей заказа, не отсылая ■ епархию.

Наиболее строгий, первый путь, был избран в Можайском уезде — центре почитания Николы Можайского. Здесь урожай был наибольший — только из уезда ■ Синод прислано было «Святаго Николая резных восемь образов». Надо сказать, что осуществление реформы вызывало самые неприятные ассоциации — чудотворный резной образ Николы Можайского вывозился поляками в Смутное

206 *Sauzet Robert*. La religion populaire bas-languedocienne au XVIIe siècle entre la Réforme et la Contre-réforme // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 103–108.

207 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 6. 1725 г. № 195. Л. 1–1 об.

208 *Петров Н. И*. Резные изображения св. Николая Можайского и судьба их. С. 144.

время ■ был возвращен после Деулинского перемирия[209]. Еще два образа поступило в Синод из других епархий — первый из них, «неприлично учиненной резной образ» Святого Николая Мирликийского был найден неутомимым генерал-майором Чернышевым ■ Радовицком монастыре Переславля-Рязанского[210], а другой отобран в 1723 г. ■ Петербурге[211].

По второму пути — создания своего рода епархиального хранилища — пошли в Суздальской ■ Новгородской епархиях, хотя последней, казалось бы, суждено было стать центром реформы. Здесь резные иконы собраны были в Софийском соборе. Здесь и застал их в середине прошлого века архимандрит Макарий (Булгаков), наряду с Св. Параскевой Пятницей, святым воином (Георгием или Димитрием) нашедший среди них «неизвестную фигуру с распростертыми руками, в мантии, застегнутой на груди...», а также «неизвестную фигуру в царском облачении ■ зубчатой короне на голове и со скипетром ■ руке»[212].

Третий путь характерен был для всей остальной России. Не случайно, согласно отзыву специалиста по древнерусской деревянной скульптуре, ее часто находят «в древних колокольнях (обычно в помещениях, расположенных под звоном), в подвалах, в кладовках» — все это остатки хранилищ петровского времени[213]. Наконец, до некоторых епархий реформа вообще не дошла. Об этом свидетельствует большое число изображений XVI–XVII вв., благополучно перестоявших время реформ. Так, не отбирался образ Св. Николая ■ Нижне-Никольской Брянской церкви, известный со второй половины XVI в. и благополучно достоявший там до 1760 г.[214] Относящееся к XVI в. резное изображение Николая Перемышльского (Калужская обл., XVI в.) вплоть до революции носили по деревням и селам в особом киоте, причем на нем было облачение из бархата ■ парчовый венец[215]. О крайне узком террито-

[209] Доношение симоновского архимандрита Петра, до 10 сентября 1723 г. // РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1128. Л. 20; *Виноградов Н.* О древней резной чудотворной иконе Святителя Христова Николая, находящейся в соборном храме города Можайска Московской губернии. М., 1900.

[210] ПСПР. Т. II. 1722. № 881. С. 572 (31 октября 1722); РГИА. Ф. 796. Оп. 3. 1722 г. № 1128. Л. 1.

[211] *Петров Н. И.* Резные изображения св. Николая Можайского ■ судьба их. С. 144.

[212] *Макарий*, архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 124–125.

[213] *Померанцев Н.* Русская деревянная скульптура. М., 1967. С. [3].

[214] *Петров Н. И.* Резные изображения св. Николая Можайского и судьба их. С. 144.

[215] *Померанцев Н.* Русская деревянная скульптура. М., 1967.

риальном охвате реформы свидетельствует и то, что речь идет почти исключительно о резных изображениях Св. Николая (притом, что упоминается только одно изваяние Св. Параскевы Пятницы). Это говорит о том, что реформа почти не затронула ни Русского Севера, где изображения Параскевы Пятницы были особенно распространены, ни Перми, с ее изображениями Спасителя.

Последним указом в «реформе благочестия» следует считать указ о запрете славления. Будучи в Сарской мызе (будущем Царском Селе) на освящении церкви, преобразователь устно выразил свою волю Феодосию, который сообщил указ ■ Сенат. Отныне священникам полагалось «со священною водою и для славленья» «незваным в домы никуда не ходить» (исключение делалось только для Рождества Христова)[216].

Вполне допустимо предположение, что этот указ не входил ■ какую-то систему мероприятий, а просто был вызван каким-то случайным впечатлением, например, неблаговидным видом встреченных священнослужителей. Охарактеризовать его можно, исходя из целей той же правительственной политики, как крайне неудачный. Отказ впустить священника ■ дом традиционно был одним из признаков старообрядчества. Закрывая приходские дома для клира, Петр в серьезной мере сводил на нет ту систему мероприятий в отношении старообрядчества, которая начала было складываться в правительственной политике около 1722 г.

Реакцию на «реформу благочестия» можно было бы описать следующим образом — от возмущения клира к недовольству самых широких слоев верующих. Понятно, что указ о снятии привес прежде всего задел чувства клира — ему предстояло реализовывать эту меру или смотреть на то, как это делают. Например, священник ключарь вологодского собора Яков Никитин осуждал снятие привес следующим образом: «...кто де велит оные привесы обирать, тово б у жены серьги вынял из ушей, каково б де ему было, да я де о сем и указов слушать не хочю».

Контекст высказывания был достаточно определенным. Человек старшего поколения (к началу дела ему было около семидесяти), связанный и происхождением, и всем жизненным путем с духовенством, Никитин говорил о преобразователе, что «этот де царь иноземец, все де иноземчески делает», сам он «в Немецкой слободе родился». Введенные преобразователем присяги Никитин «бранил и говорил, кто де те присяги затеял и повелел быть, и тот де не-

[216] ПСПР. СПб., 1876. Т. IV. 1724 — 1725 января 28. № 1344. С. 187.

доброй человек». «Какой де это царь, он де подметной иноземец, строит де Питеры, а у нас де жалованье отнял», — жаловался Никитин. Петра он сравнивал с волхвом Кинопсом, о котором в проложном житии Иоанна Богослова сказано, что он утонул в море. Открыто сочувствовал он и царевичу: «А царевич де Алексей Петрович говаривал ему императорскому величеству, ты де не поотечески делаешь, не прямой де ты царь, и за то де ево царевича государь и замучил». Здесь хорошо видно, как само дело царевича Алексея становилось «причиной, формирующей оппозицию Петру I»[217]. На нелояльные размышления натолкнул Никитина и один из петровских указов о старообрядцах: «Какой де это указ о раскольщиках? Тот де расколщик, кто велит бороды брить, платье немецкое носить, мясо есть в посты, тот де раскольщик, а это де что за указ, я де слышать не хочю»[218].

Указ о нехождении с образами вызвал волнение и в крестьянской среде, поскольку затронул целую категорию прихожан — так называемых «богоносцев» или «образоносцев», тех, кто носил иконы во время крестных ходов. У нас есть данные о том, что это было в то время постоянным занятием, что «образоносцы» выделялись из среды прихожан[219]. Трое из них упомянуты поименно в одном из документов в том же 1722 г. — это Ларион Фомин, Фадей Иванов и Григорий Иванов, крестьяне села Введенского Московского уезда[220]. Можно предположить, что именно с этим связано было недовольство указом в подмосковном селе Салково, принадлежавшем Новоспасскому монастырю. Во всяком случае, главный герой связанного с непристойными словами об указе дела, сын деревенского старосты Илья Кирилов, как раз принадлежал к тому слою, откуда могли формироваться «образоносцы».

Указ о том, «чтоб о Святой Неделе прихоцкому их попу ходить по крестьянским дворам с одним крестом, а с образами не ходить», дошел в Салково, к «поселскому старцу» Гавриилу только в Великую субботу 1722 г. Именно это и сделал приходской священник Иван — «...на той Святой Неделе в понеделник после обедни и

[217] *Cracraft J.* Opposition to Peter the Great // Imperial Russia, 1700–1917. State, Society, Opposition. Essays in Honour of Marc Raeff. DeKalb, 1988. P. 27.

[218] РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). Оп. 1. № 127. Ч. I. Л. 18–18 об. Яков Никитин умер под караулом, его мертвое тело было повешено 4 сентября 1724 г. (Л. 50, 80–82). См. также: *Козлов О. Ф.* Реформа церкви Петра I и отклики на нее в русском обществе в первой половине XVIII в. // Вестник Московского университета. Серия XII (история). 1968. № 5. С. 89.

[219] О богоносцах см.: *Цеханская К. В.* Икона в жизни русского народа. С. 235–239.

[220] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1394. Л. 10.

молебного пения, собрався со крестьяны, взяв из церкви крест пришел на монастырский двор и пел молебен, а при том были и они крестьяне, и, отпев молебен, пошли к тому попу в дом, и у него обедали, и пили вино, и напились пьяни, пошли з двора».

После этого, когда священник с причетниками проходили мимо двора братьев Даниила и Ивана Ефимовы, братья попросили священника в другой день зайти к ним с крестом (то есть уже поновому, только с крестом и без икон), потому что в их семье «ныне лежат все болны». Этот разговор слышал сын деревенского старосты Илья Кирилов, который, сидя «на улице на бревнах пьян, говорил: «Государь де помутил, не велел ходить с образами по дворам», и бранил ево государя матерны не однажды...»[221].

Впоследствии, на допросе «с трех пыток» И. Кириллов уточнил свои слова — «императорское величество переменил веру и помутил, не велел ходить с образами», подтвердив и матерную брань, но признавшись, что говорил «спьяна и с серца». Вместо смертной казни И. Кириллова велено было бить кнутом, вырезать ноздри и сослать на вечную каторгу[222].

Зато указ о разборе часовен вызвал, согласно сообщению Берхгольца, негодование как у старых вельмож, так и у простого народа[223]. Точности этой дневниковой записи могут позавидовать другие источники — до нас дошла сценка обсуждения указа, происшедшая при чтении публикации, вывешенной у Воскресенских ворот 7 апреля 1722 г.. Читая ее, подьячий Соляной конторы Дементий Корнышев поинтересовался у стоявшего неподалеку от него Варфоломея Федорова, певчего новгородского архиепископа Феодосия, «о часовнях, которыя были в Новегороде на башнях и на воротах, в какой силе сломаны». Очевидно, смысл вопроса был таков — является ли слом часовен в Москве продолжением мероприятий, начатых Феодосием в своей епархии. Варфоломей отнекивался («сказал, что не знает»). Корнышев, по его собственным словам, настаивал на своем: «И сей де указ, чаю, что произведен им же, преосвященным». Но это, если так можно сказать, смягченная автобиографическая версия рассказа — донесший о разговоре Федоров утверждал, что Корнышев при этом «употреблял преуничижительне» имя новгородского архиерея[224].

[221] РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 1. № 1298. Л. 11 об.–12.

[222] Там же. Л. 12–12 об.

[223] *Берхгольц Ф. В.* Дневник камер-юнкера Ф. В. Берхгольца 1721–1725. М., 1902. Ч. II. 1722-й год. С. 191–192.

[224] ПСПР. Т. II. № 711. С. 396–399 (9 июля 1722 г.).

Примечательна фигура самого Д. Корнышева. Сын священника Успенской церкви в Петербурге, недавно определенный ■ подьячие (1720 г.), он был, видимо, глубоко связан с церковной средой и поэтому особенно глубоко переживал реформу. Но по своему социальному статусу он уже мог рассчитывать на снисходительность властей, поэтому отделался сравнительно легко (был бит плетьми на месте преступления), ■ главное, вернулся затем к своему месту службы. Показательно, что даже спустя два года дело Корнышева вызывало толки ■ среде мелкой бюрократии[225].

При всей своей немногочисленности, эти враждебные отклики на петровскую «реформу благочестия» свидетельствуют ■ ее важности ■ принципиальности. Правомерно сравнение с отменой патриаршества, прошедшей почти при полном безмолвии, и с изданием «Духовного регламента», вызвавшего довольно ограниченные протесты. Кажется, что не следует смешивать реакцию на собственно церковную реформу с толками о Петре-Антихристе или общими негативными реакциями на вестернизаторскую деятельность преобразователя, как это делает О. Ф. Козлов[226]. Дело ■ том, что при этом оказывается смазанным важнейший факт — негативная реакция на реформу исходила из православной среды, ■ не из старообрядческой (хотя знаменательно и сочувственное отношение к старообрядцам, заметное ■ деле вологодского духовенства).

Негативная реакция на церковную реформу не делится без остатка на «выступления церковников ■ защиту своих узкосословных интересов» и «социальный протест... народных масс... под своеобразной религиозной оболочкой», как утверждает О. Ф. Козлов, — тот же Д. Корнышев не подходит ни под первое, ни под второе определение. Действительно, отторжение реформы первоначально свойственно была духовенству, но вряд ли можно утверждать, что именно «стремление духовенства представить Петра еретиком, иноземцем, уничтожавшим истинную православную веру, находило отклик среди различных слоев населения, ■ прежде всего, посадских людей и крестьян...»[227]. Более правдоподобно обратное предположение — по мере проведения, реформа затрагивала интересы прихожан и провоцировала их на «непристойные слова». Рассматривая некоторые из

[225] ■ 1724 г. подканцелярист Иван Молчанов говорил, что Корнышев «подозрительной ■ плевал де он на имянной его императорского величества указ» (РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 5. 1724 г. № 95. Л. 1).

[226] *Козлов О. Ф.* Реформа церкви Петра I и отклики на нее в русском обществе ■ первой половине XVIII в. С. 86–92.

[227] Там же. С. 88–89, 92.

охарактеризованных выше мер, трудно отделаться от мысли о том, не было ли провоцирование недовольства (с последующим показательным наказанием недовольных) одной из побочных целей реформы. В этом смысле, реформа должна была воспитывать конформность подданных, их готовность слепо следовать за государством в церковных вопросах. Это в широком смысле характерно и для задуманной Петром реформы иконописания и иконопочитания.

6. Регламентация иконописания и иконопочитания

6 февраля 1723 г. перед глазами инквизитора Коломенской епархии иеродиакона Савватия (Иванова), зашедшего в церковь Алексия Человека Божьего, что в Коломне на посаде, предстало странное зрелище. По произведенному впечатлению оно вполне может быть сравнимо с потрясением, испытанным некоторыми отечественными эстетами при первом столкновении с картинами-коллажами Ильи Глазунова. Предоставим слово самому инквизитору: «... ■ во оной церкви усмотрил на правой стороне местной образ Николая Чюдотворца резной болшой, на главе оного образа Николая Чюдотворца шапка древянная опущена горностаем белым, а на оной шапке вырезано образ Спасителев, по сторонь Пресвятыя Богородицы, ■ по другую Иоанна Предотечи... и вокруг оная шапка низана жемчюгом средним и мелким; да резной же малой образ Святыя великомученицы Параскевии, нарицаемые Пятницы в киоте...»[228].

Не говоря уж об этих пышных украшениях, внимание бдительного инквизитора привлекло и то, что на многих иконах «благословляющие руки писаны двоеперстным сложением», что было на руку старообрядцам. Более того, на образе Св. Алексия Человека Божия и на других образах были привесы. А когда инквизитор, притворившись простым любопытствующим, заговорил со священником Прохором Спиридоновым, то услышал от него крайне простодушное объяснение, вроде того, что «сей де образ Николая Чудотворца многим [из] приходящих немощным подавал исцеление, но токмо де я чудес его не записывал»[229]. Как впоследствии вспоминал сам Прохор Спиридонов, именно некстати затеян-

[228] Доношение иеродиакона Савватия (Иванова) в Приказ инквизиторских дел, 7 февраля 1723 г. //РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 149. Л. 3.

[229] Там же. Л. 3 об.

ный «спор... о тех святых иконах» окончательно решил его судьбу. Последний заключался в том, что Спиридонов признался в том, что указ об удалении из церквей резных образов он «слышал же, но тому указу он не верит, для того, что де сия нововводимая ересь». При этом он сослался на «Толковое евангелие», где в первую неделю Великого поста говорится о том, что тех, кто не поклоняется иконам, проклинают святые отцы.

«Что де вы кланяетися болвану и людей де прелщаете», — бросил ему впоследствии на допросе судья иеромонах Конон.

«Для такова ж поклонения резному образу многия ходят к Николаю Радонежскому чюдотворцу», — веско ответил Спиридонов. «Правда де твоя», — пришлось ответить Конону, сославшемуся на то, что «он де то по указу отправляет»[230].

Сцена, начавшаяся в коломенской церкви и продолжившаяся в архиерейском приказе, известна нам из двух источников — доноса инквизитора Савватия и прошения самого Прохора Спиридонова, чудом пережившего «реформу благочестия». В той или иной редакции она повторилась во многих храмах и монастырях.

Мелочная регламентация петровского времени коснулась и иконы, как мы уже видели на примере «домашних икон», привес и резных икон. Преобразователь не оставил без внимания ни иконописания, ни иконопочитания, ни распространения печатных листов духовного содержания. За мелочными распоряжениями об этом, тем не менее, заметна определенная богословская программа. Ее можно было бы определить как публичность иконопочитания, последовательный монотеизм и борьба с антропоморфизмом — конечно, понятые очень узко и жестко.

Петр был не чужд той критике антропоморфизма, с которой выступали православные богословы в XVII — начале XVIII вв. Не случайно Петр распорядился издать из подготовленного Дмитрием Ростовским «Розыска о раскольничьей брынской вере» именно «Рассуждение о образе Божии и подобии в человеце». «Безубразен есть Бог, не величественен, не количественен... не обнимеши Бога телесными помыслы, не опишеши того творим умом, необъятен бо есть величеством. Помысли великого и великому приложи много больше и много большему многшее в твою мысль увещай, яко бесконечных не постигнет, — пишет Святитель[231], — Бог невидим,

[230] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 110. Л. 7.
[231] *Димитрий Ростовский.* Рассуждение о образе Божии и подобии в человеце. М., 1714. Л. 1–5.

понеже Бог дух есть, Бог свет есть, Бог духовная природа, бесплотен, невоображен, неописан, незречен»[232].

В своих трудах Святитель Димитрий выступил с широкой критикой народной иконописи, многие положения которой будут впоследствии реципированы петровской реформой. «Тии и икону Христова Рождества изобразующе, пищут пречистую Деву при яслех лежащую, аки бы больную по рождении Христа, яще она и без болезни роди, ни лежа; такожде и Христа пишут, бабою держима и омываема, аки бы от скверны, аще той и без скверны родися, и послужения бабияго при рождестве того не бе... Еще и сие о неразсудных иконописцех до воспомяну: в паперти церковной видех стенное писание, им же изображено создание от Бога мира сего зримаго, в коем писании изображено покой Божий в день седмый сице: стоит кровать, и на кровати подушки постланы, а на подушках лежит Бог Отец, а над ним написано: почи Бог от всех дел своих. О неразумия! Лежит ли Бог на подушках, на кроватех? И иная многая нелепая обыкоша тии писати: якоже святаго мученика Христофора с песиею главою, святых мученик Флора и Лавра с лошадьми, яже суть небылица», — поучал Святитель[233].

Петр не мог не обратить внимания на расхожее именование икон «богами», на наличие в каждом доме множества икон, на то, что образы Спасителя далеко не всегда занимали среди них первое место. Отсюда неоднократно высказывавшееся Петром, но ни разу не воплощенное в законодательном акте, стремление ограничить количество домашних образов. Еще в Воронеже Петр распорядился будто бы оставить на кораблях по одной иконе, а остальные уб-

[232] *Димитрий Ростовский.* Рассуждение о образе Божии. Л. 1, 76. Цит. по: *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978. С. 16.
[233] *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. С. 415. Упомянутое Святителем «стенное писание» с изображением отдыхающего после творения Бога-Отца, кажется, осталось незамеченным в литературе. Точно так же изображен Бог-Отец в «Библии» Василия Кореня. Поэтому нам кажется неосновательным утверждение А. Г. Сакович, что «бог Кореня, спящий на постели в дне седьмом, никогда не изображался в иконе и фреске, и был допущен на некоторое время лишь в народную картинку». Между тем, и Димитрий Ростовский, и синодальный указ, речь о котором пойдет ниже, ссылаются именно на иконы (*Сакович А.* Библия Василия Кореня (1696) и русская иконографическая традиция XVI–XIX веков // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 111–112). Показательно, что и критика Святителя, и указ, направленные в первую очередь против «неискусных» икон, отразились и на народной картинке — в позднейших перегравировках Библии Кореня Бог-Отец седьмого дня почиет на херувимах (Там же. С. 109).

рать[234]. Возможно, именно сообщением Перри воспользовался известный по своей полемике со Стефаном Яворским протестантский богослов Буддей, с ликованием приветствующий это начинание преобразователя ■ своем сочинении «О непримиримости Римской и Русской церквей»: «Петр ничего не желал более, как изгнать прочь из пределов своей империи глупейший и суевернейший культ святых ■ образов, который скрывает весь истинный смысл религии... мудрейший император приказал, чтобы только распятие ■ лучшие образа Спасителя нашего украшали дом»[235].

Подобные слухи распространялись ■ в дальнейшем. В 1711 г. английский дипломат сообщал: «Особенно волнует слух — не знаю, верный ли — будто бы предполагается издать закон, воспрещающий каждой семье иметь более двух икон: одна, говорят, оставлена будет для домашних молитв, другая же — для молитвы ■ церкви. Теперь ■ иных семьях икон по двадцати, по тридцати; ими иногда закрывается целая стена комнаты. Вряд ли царь решится издать такой закон при настоящих обстоятельствах...»[236].

Действительно, рассчитывать на благожелательное восприятие указа не приходилось. Так, монах Варлаам Левин сообщал старцу Предтеченского монастыря Ионе ■ том, что в монастырь прислан будет старец и станет «с образов оклады обдирать, и будут писать только три образа, а именно: Спаса, Богородицы и Иоанна Предтечи, а иных никаких образов писать не будут...».

«Ежели образа станут обдирать, мы пойдем ■ леса, а если образ Казанской Богородицы станут обдирать, ■ мы прежде тут умрем с тобою. Станем им говорить: нас прежде побейте, а образа не обдирайте», — отвечал ему Иона[237].

Наиболее естественное и действенное средство контроля за почитанием икон было подсказано еще челобитчиками — это была регламентация иконописи. Для этого 13 января 1707 г. «надзирати» за иконописцами и художниками назначен был изограф Иван Петров Зарудный (Заруднев)[238]. Зарудному полагалось работать «с

---

[234] *Перри Джон.* Состояние России при нынешнем царе. Пер. с англ. О. М. Дондуковой-Корсаковой. Предисл. М. И. Семевского // ЧОИДР. 1871. Кн. 2. Отд. IV. С. 144–145.
[235] Цит. по: *Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. С. 177–178.
[236] Л. Вейсброд — статс-секретарю С. Джону, 6 декабря 1711 г. // Сборник императорского Русского исторического общества. СПб., 1888. Т. 61. № 25. С. 105.
[237] *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. [I]. С. 22–23.
[238] О И. Зарудном см.: *Мозговая Е. Б.* Творчество И. П. Зарудного. Дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1976.

духовным послушанием» у местоблюстителя Стефана (Яворского)[239]. Петровский указ намечает здесь как бы разделение труда между иерархом, который следит за духовной стороной дела, и художником, ■ компетенцию которого входит изобразительный уровень. Со временем сам Зарудный получил доселе невиданное звание «супер-интендентора», а подведомственное ему учреждение — Полаты изуграфств исправления. Показательно, что оклад Зарудному был положен по образцу прибыльщика Алексея Курбатова[240].

Далее произошла небольшая рокировка, немаловажная для последующей судьбы Палаты ■ для судьбы контроля за иконописанием в целом — в 1710 г. Палата была незаметно переведена из ведения Приказа церковных дел в Оружейную палату, то есть в одно из ведомств, подчинявшихся всесильному «генеральному президенту и московскому коменданту» князю М. П. Гагарину, тем самым превратившись из церковного учреждения в часть государственного аппарата. Само по себе внимание будущего сибирского губернатора, известного мздоимца ■ героя страшного процесса не должно нас удивлять — Гагарин принимал участие ■ создании гражданского шрифта и ■ организации каменной застройки столицы[241].

Регламентом палаты стали данные ■ 1710 г. двадцать пунктов, подписанные Гагариным. Этот акт нуждается в особом рассмотрении. Это, если так можно сказать, правительственная программа в области иконописания ■ иконопочитания — тем более важная, что она была повторно актуализирована при втором рождении Палаты ■ 1720-х гг. Отталкиваясь от царской грамоты 1668 г. и предложений челобитчиков, авторы пунктов переосмысливают их ■ типично петровском ключе — так, чтобы они сулили выгоды казне. Все иконописцы разделены были на три степени. За патент первой степени

---

[239] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. (1722 г.). СПб., 1879. Т. II. Ч. I Приложение № XLII. С. CCL.
[240] Указы от 26 апреля 1707 и 3 февраля 1710 гг. // Там же, С. CCL–CCLII. Показательно, что почти одновременно, в 1706 г., Петр пытается создать единый центр торговли гравюрами — типографию В. О. Киприянова. Последнее вообще типично для петровского законодательства, в котором одна и та же проблема решалась усилиями нескольких ведомств, компетенции которых взаимно пересекались (Ср.: *Алексеева М. А.* Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце XVII–XVIII вв. // Народная гравюра и фольклор ■ России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А.Ровинского). М., 1976. С. 148).
[241] *Мозговая Е. Б.* Творчество И. П. Зарудного. С. 123; *Акишин М. О.* Полицейское государство и сибирское общество. Эпоха Петра Великого. Новосибирск, 1996. С. 187

казна получала рубль, второй — 75 копеек, третьей — полтину. Соответственно варьировалась и плата за клеймление икон лучшего, среднего и низшего качества (помимо клейма на иконе должны были подписываться год, месяц и число, степень иконописца, его имя, отечество и прозвание — своего рода революция в жанре, до тех пор бывшим большей частью анонимным). Таким образом, на рынке должны были появляться в идеале только иконы, принадлежащие «степенным» иконописцам, подписанные ими и клеймленые в Палате. Соответственно с этим, запрещалось тайное писание икон или писание икон женщинами. Эта система должна была воспроизводиться сама собой, поскольку учеников разрешено было брать только «степенным» иконописцам[242]. Кроме того, на Палату возложен был и контроль за продающимися иконами и гравированными листами.

Первая «противность» московских иконописцев, направленная против Палаты, проявилась уже вскоре после ее создания. В письме Зарудного А. Д. Меншикову упоминается о том, что «живописных и иконописных мастерств» люди «не токмо по указу повиноватися или делать, ниже слышать хотели про указ». Зарудный раздал мастерам доски для того, чтобы они представили образцы своего письма, однако некоторые «лутчие мастеры в вышеозначенной противности осталися и дела не приняли»[243].

В более позднем письме А. Д. Меншикова упоминается об указе, благодаря которому «ныне может подражательное его царского величества желание во исправлении изугравств и протчих мастерств повеление произыти и разточенное и уничтоженное во Оружейной чрез мудрое усердие ваше сообрестися и произведенну быть». «По полученному письму от вашей светлости [и] приказам его сиятельства в скорых числах сысканы означенных мастерств люди, которые не токмо по указу что делать или повиноватися, ниже слышать хотели про указ за запрещением сильных, явившихся при той противности... Многой был в том шум, а по приказу его сиятельства в Преображенском приказе указ и с подкреплением сказан, и руки

---

242 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1879. Т. II. Ч. I (1722 г.). Приложение № XLII. С. CCLIV–CCLIX; *Петров П. Н.* Цензура иконописания в начале XVIII столетия (1707–1726). Оттиск. С. 3–4; *Мозговая Е. Б.* Творчество И. П. Зарудного. С. 123–124.

243 Зарудный Иван — кн. А. Д. Меншикову, 10 января // РГАДА. Ф. 198 (А. Д. Меншиков). Оп. 1. № 603. Л. 20–20 об.

приложили, а ныне, хотя и есть означенная противность, а явились многие и розданы им доски на письмо образов...»[244].

Показательно, что к началу Синодальной реформы Палата изуграфств исправления как будто бы исчезает. Как отмечает Е. Б. Мозговая, ряд функций Палаты изуграфств перешла к Приказу церковных дел, занявшему в 1711 г. и ее помещение около церкви Троицы на Рву[245]. Характерно, что на Приказ церковных дел было возложено и выполнение указа от 20 марта 1721 г. об отобрании со Спасского моста и других мест «листов разных изображений, и служб, и канонов» — типичная компетенция палаты[246]. Более того, 31 октября 1721 г. Синод распорядился рассчитать прежнего продавца «книг и гридированных печатных листов» в петербургском гостином дворе и определить на его место двух выборных от купечества — «людей добрых» и грамотных[247]. О Палате изуграфств опять ни слова! А когда 6 апреля 1722 г. Синод исправил изображения на печатных антиминсах, запретив писать Бога-Отца, «во образе мужа стараго» (за исключением «Апокалипсиса»), замененного «сиянием с начертанием еврейскими письмены Божия имене», а также запретив изображать Иисуса Христа в виде агнца, а евангелистов — в виде символизировавших их животных[248], о Палате изуграфств опять не вспомнили.

Вторую жизнь Палате дало вмешательство самого преобразователя. 12 апреля 1722 г., на совместном заседании Синода и Сената он высказал пожелание о исправлении иконописания. Царь же указал и на Ивана Зарудного, который отныне должен был состоять не под ведением Оружейной палаты, но под синодальным началом[249].

В качестве наказа Зарудному дана была выписка из решений Большого московского собора 1667 г. (заметим что, среди прочего, одним из них запрещалось изображение Бога-Отца в виде старца, за исключением «Апокалипсиса», точно так же, как и прилагать имя Саваоф к одному Богу-Отцу, а не к троичному Божеству). Однако, эти рекомендации уже не отражали проблем, которые ставила народная иконопись. На заседании, состоявшемся 21 мая, синодальные члены осудили, как уже было упомянуто, вытесанные из дерева изображения, а сами их изготовители названы были «неоте-

---

244 Зарудный Иван — кн. А. Д. Меншикову, 25 ноября // РГАДА. Ф. 198 (А. Д. Меншиков). Оп. 1. № 603. Л. 22–22 об.

245 *Мозговая Е. Б.* Творчество И. П. Зарудного. С. 125–126.

246 ПСПР. СПб., 1879. Т. I (1721). № 44 (31). С. 55–56.

247 Там же. № 238 (257). С. 338–339.

248 ПСПР. СПб., 1872. Т. II. 1722. № 516. С. 163–164 (6 апреля 1722 г.)

249 ПСПР. Т. II. № 534. С. 177 и сл. (12 апреля 1722 г.); см. также: *Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. Stanford, 1971. P. 212.

санными невеждами». Изображения, охарактеризованные как «противные естеству, истории и самой истине», выделены были вслед за Святителем Димитрием Ростовским — например, образ Св. Христофора с песьей головой, образ Рождества Христова, где Богородица изображалась болящей, а рядом с ней — «бабушка Соломонида», образ Флора и Лавра с лошадями и конюхами (последним даже приданы были имена), образ творения, на котором Господь изображался почившим после трудов «на подушках». Однако у Святителя ничего не говорилось ни о «некой денице», в образе которой изображалась Премудрость Божия (конечно, известная икона Софьи Премудрости Божией), ни об образе распятого херувима, ни о изображениях животных, символизирующих евангелистов, а также «образе Богородицы с тремя руками» (знаменитой Троеручице) и Богородице — «Неопалимой купине»[250]. Таким образом, первоначальная иконографическая программа была расширена — не всегда удачно.

Сама по себе синодальная иконографическая программа заслуживает внимательного рассмотрения. Во-первых, обращает на себя внимание последовательный монотеизм, строго преследующий любое «деление» Троицы. Надо сказать, что это было в целом в русле русской иконографической традиции, согласно которой Бог-Отец изображался в виде Ангела Великого Совета по пророчеству Исайи. Начиная с XVII в. под западным влиянием в русское искусство начинает проникать западноевропейский образ «Бога-отца старца Саваофа», связанный с итальянской традицией XVI в. Это характерно для росписи Троицкой церкви в Больших Вяземах (1600 г.) и церкви Николы Мокрого в Ярославле (1670-е гг.)[251]. Следует сказать, что и в католическом искусстве, начиная с середины XVI в. этот образ был неканоничным — Тридентский собор запретил изображение Бога-Отца, которое в результате начало оттесняться в народное религиозное искусство[252].

---

[250] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1879. Т. II. Ч. I. № 480. С. 644–645; *Мозговая Е. Б.* Творчество И. П. Зарудного. С. 128.

[251] *Сакович А.* Библия Василия Кореня (1696) и русская иконографическая традиция XVI–XIX веков. С. 94, 96, 99–100.

[252] *Ménard, Michèle.* Une histoire des mentalités religieuses aux XVII et XVIII siècles. Mille retables de l'ancien diozèse du Mans. Paris, 1980. Это не единственная параллель между синодальной иконографической программой и контрреформационной практикой. В 1626 г. папа Урбан II распорядился сжечь изображения трехглавой Троицы. Судя по всему, это распоряжение выполнялось плохо, потому что его пришлось повторить в бреве 1745 г., адресованном в Аугсбург (*Гаккель А. Г.* Образ трехглавой Троицы // Статьи и материалы. Из чтений в кружке любителей русской старины. Берлин, 1932. С. 39). Это еще раз подталкивает нас к выводу о том, что прообразом синодальной программы было не протестантское ограничение иконопочитания, а контрреформационная регламентация религиозной живописи.

Во-вторых, произвольно расширив иконографическую программу Св. Димитрия Ростовского, синодальные члены внесли в нее несвойственный элемент критицизма по отношению к преданию. О «Троеручице» существует по крайней мере два предания. Согласно первому из них, вошедшему уже в греческое житие Св. Иоанна Дамаскина и, кстати, сочувственно цитируемое Св. Димитрием, Святой пожертвовал серебряную руку в качестве привеса к иконе Богоматери в благодарность за чудесное исцеление[253]. Согласно второму, записанному архимандритом Воскресенского монастыря Никанором со слов афонского митрополита Леонтия в 1664 г., третья рука чудесно появлялась на богородичной иконе, хотя ее несколько раз пытались записать (вероятно, именно последнее предание было связано с изъятой иконой)[254]. Отказ синодальных иерархов считаться с этими традициями выражал не столько их неведение — тексты порой просто подшивались к делам — сколько их рационалистический подход.

Наконец, осуществление синодальной программы затронуло бы многие существенные стороны народного православия. И особое почитание «Троеручицы», и признание «Неопалимой купины» защитницей от пожара являются важными сторонами народного богородичного культа. «Бабушка» Соломонида рассматривалась как евангельский персонаж и упоминается в заговорах. О культе Святых Флора и Лавра как покровителей лошадей и говорить не приходится.

Показателен путь осуществления программы. Наиболее совершенными способами было бы, конечно, печатное слово или, еще лучше, возможность повлиять на иконописные подлинники. Именно последнего добился, в конечном счете, Димитрий Ростовский: слова Святителя, в силу его авторитета в «народном православии», попали в иконописный подлинник[255]. Другим путем была бы публикация полного текста указа. Однако синодальные члены выбрали чисто бюрократический способ осуществления указа. О недостойных изображениях на заседании 20 июня, на котором присутствовали Г. И. Головкин и Шафиров, положено было «в публике народно умолчать», ограничившись их изъятием с рынка. В результате в печатный текст указа, опубликованный 31 августа 1722 г., так

---

[253] *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. С. 191.

[254] *Ebbinghaus A.* Die Altrussischen Marienikonen-Legenden. S. 62–63.

[255] *Гусев П.* Иконография Свв. Флора и Лавра в новгородском искусстве // Вестник археологии и истории, издаваемый императорским Археологическим институтом. СПб., 1911. Вып. XXI. С. 83.

в не вошел перечень того, какие изображения и почему не допускаются отныне[256].

Сразу же за указом последовало изъятие неканонических образов. Согласно Маркеллу Родышевскому, свидетелю, осведомленности которого трудно не верить, иконы доставляли в Синод «на скверных телегах, рогожами покрыв»[257]. Из Воскресенского монастыря на Истре забран был образ Богородицы Троеручицы[258]. Широкие мероприятия выявили существование икон, о которых раньше даже не предполагали — например, «Спасова образа... с тремя руками», найденного генерал-майором Чернышевым в приходской церкви в Костроме. Очень хотелось бы предположить, что генерал просто перепутал Спаса с Троеручицей, если бы не обстоятельное доношение архимандрита Ипатьевского монастыря, согласно которому правая рука на образе была написана «от единаго запястья аки бы имеющи две руки согбенными персты по образу благословлящия»[259].

О деятельности Палаты, или «Канцелярии иконного изображения», как она отныне стала называться, известно не так много. Канцелярия разместилась в новом помещении — на подворье Кириллова монастыря в Москве. Зарудный пытался придать Канцелярии прежние полномочия Палаты, в частности, надзор за граверами, чеканщиками, мастерами финифтяного дела. Благодаря царскому указу от 21 января 1723 г., он сосредоточил в своих руках и контроль за царскими портретами. Палата свидетельствовала как провинциальных иконописцев, так и их продукцию[260].

Кажется, что порой деятельность Канцелярии вырождалась в заурядное лихоимство. В доношении алдермана (старосты) и выборных московских иконописцев на Зарудного утверждалось, что у иконописцев, которых к нему якобы приводили солдаты, Зарудный

256 ПСПР. Т. II. 1722. № 777. С. 466–468 (31 августа); ср. там же. № 885 (31 октября 1722 г.). С. 574–576; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Ч. I (1722 г.). № 480. С. 644–645, 647; *Быкова Т. А., Гуревич М. М.* Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. С. 249–250. № 176.

257 Критика Маркелла Родышевскаго на Духовный регламент // *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Ростов-на-Дону, 1916. Т. II. Материалы. Отд. 4. С. 134.

258 ПСПР. Т. II. 1722. № 816. С. 511; *Ebbinghaus A.* Die Altrussischen Marienikonen-Legenden. S. 64.

259 ПСПР. Т. II. № 881. С. 572 (31 октября 1722); РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 3. 1722 г. № 1128. Л. 1, 3–3 об.

260 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Ч. 2 (1722 г.). № 480. С. 648, 655.

требовал «сказку» о происхождении и учителях, «и та сказка всякому станет в полтину и болши». Наряду с известным сбором с каждой свидетельствованной иконы появляется и какой-то непонятный сбор с каждой поручной о росписи иконостаса или церкви — опять-таки, выходило по гривне и две с записи, не считая поборов в Крепостном приказе. В результате иконописцы порой оставались внакладе и после оплаты их работы. Неудивительно, что в 1724 г. Зарудный жаловался, что, несмотря на то, что указы были «с барабанным боем... публикованы по воротам» и выставлены в рядах, никто не несет в Палату своего писания для исправления и свидетельства, а напротив, чинят ослушание. Во главе протеста оказались Иван Никитин (очевидно, «двойник» Ивана Никитина-петербургского, биография которого впервые была восстановлена Н. М. Молевой), крестьянин Благовещенского монастыря Иван Григорьев и Иван Агапитов[261].

Кажется, этой неэффективности можно порадоваться. Нет никакого сомнения в том, что полная реализация Зарудным и его Канцелярией своих полномочий привела бы к полной репрессии народного религиозного искусства. Об этом свидетельствует найденный нами указ об иконописании в селе Палех, до сих пор не упоминавшийся в литературе. Получившее свое имя от рода князей Палецких и принадлежавшее в описываемое время Бутурлиным, Палех был одним из признанных центров иконописи, работавшим не только на русский рынок, но и вывозившим иконы за рубеж. В 1705 г. десять палешан с разрешения Бутурлина обратились в Посольский приказ за проезжей грамотой в Валахию и Сербию «для промена» икон. На следующий год они снова появились на Балканах, хотя киевскому губернатору послан был указ не пропускать их[262]. В 1722 г. иконописцы палешане Алексей Баклышев и Иван Романов привезли в Петербург иконы для продажи. Иконы были охарактеризованы как «ниже средней иконнаго мастерства работы», *притом с «противными фигурами»*. Краски с последних были стерты, а доски велено было отдать людям стольника Федора Бутурлина обратно, с запрещением вновь писать таковые. Только 26

261 *Молева Н. М.* Иван Никитин. М., 1972; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Ч. 2 (1722 г.). № 480. С. 652, 656–657; *Мозговая Е. Б.* Творчество И. П. Зарудного. С. 133; *Алексеева М. А.* Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце XVII–XVIII вв. С. 149.

262 *Тарасов О. Ю.* Русские иконы XVIII — начала XX в. на Балканах // Советское славяноведение. 1990. № 3. С. 50.

икон были сочтены «средняго мастерства» и были допущены к продаже[263]. Изданный по этому поводу указ гласил: «Сего 1723-го году октября 7 дня в указе его императорского Величества из Святейшаго Правительствующаго Синода в Московскую духовную дикастерию писано, по его императорского величества указу и по согласному Святейшаго Правительствующего Синода приговору велено от духовной дикастерии Володимерского уезда в вотчине столника Федора Бутурлина в селе Палехи, из которого в Санкт-Питербурхе и Святейшем Синоде явились крестьяне с продажными иконами, в которых явились некоторые неискусно писанныя, и и протчих где есть иконное художество, местех запретить, чтоб таковых неприличных икон невежды не писали, и никому не продовали, и поступали б как его императорского величества указы повелевают, и всем повсюду чинит по прежнему 1722-го августа 31 числа Святейшаго Синода определению и поданной суперинтенданту Зарудневу инструкции неотменно, и по тому его императорского Величества указу из духовной дикастерии подчиненныя места о вышеписанном указы отправляются. Святейшего Правительствующего Синода послушники Леонит архиепископ Крутицкий, секретар Василий Павлов. Справил Михайло Гурьев. Ноября 5 дня 1723-го году»[264]. Будь этот указ проведен в жизнь, не было бы палехской живописи.

Контроль за иконопочитанием и иконописанием следует отнести к провалившейся стороне церковной петровской реформы. «С торговлей образами дело обстоит так же, как и в прежние времена, — писал датчанин Педер фон Хавен, — хотя император Петр посредством предписаний постарался воспрепятствовать связанным с нею злоупотреблениям, но добился этим немногого»[265]. Знакомство с русской «пореформенной» иконописью, и, тем более, гравюрой (позволявшей тиражировать запрещенные изображения) убеждает в справедливости этой оценки. Вопреки всем попыткам изменить традиционную иконографию, Бог-Отец — прежде всего, в Троице Новозаветной — продолжает изображаться не только на иконах, но и на гравюрах и на «народной картинке». Не мог не знать о петровских распоряжениях и такой художник, как Алексей Зубов, тем не менее, у него дважды появляется изображение Бога-

---

263 ПСПР. СПб., 1875. Т. III. 1723. № 1076. С. 114–115.

264 РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 4. 1723 г. № 74. Л. 25.

265 *Беспятых Ю. Н.* Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. Введение. Тексты. Комментарии. СПб., 1997. С. 344.

Отца в виде старца (в подносном листе епископу Тверскому Митрофану и в «Троице», копии гравюры Больсверта с картины Рубенса[266]). Изображение Отечества встречается и на «Молитве к Господу нашему Иисусу Христу», и на «Молитве крестителю Христову Иоанну Предтечю», на Коронации Богоматери и на графических листах, посвященных Св. Иоакиму и Анне и Мучению Св. Лаврентия[267]. На «Страшном суде» Бог-Отец, названный «Г[оспо]дь Саваоф», благословляет Бога-Сына[268].

К первой половине XVIII в. относятся по крайней мере две гравюры с изображением «Троеручицы»[269]. Наконец, изображение мученика Христофора существует в народной картинке в двух вариантах, совершенно идентичных, за исключением того, что в одном изображена человеческая голова, а в другой собачья, что свидетельствует об исключительной пластичности народной гравюры[270]. Какое из этих изображений было первым — «дореформенное» или «пореформенное»? Была ли гравюра переправлена под нормы петровского указа, или, наоборот, на месте неубедительного «указного» изображения появилось знакомое и запрещенное? Я склоняюсь к первому варианту, потому что человеческая голова кажется мне несоразмерной и неуверенно посаженной на плечи[271].

---

266 РНБ. Отдел эстампов. Собрание А. В. Олсуфьева. Т. I. № 11; Т. II. № 438; *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Кн. III. Притчи и листы духовные. № 1679, С. 698–700; № 1055. С. 429

267 РНБ. Отдел эстампов. Собрание А. В. Олсуфьева. Т. II. № 380, 652, 653, 379; Т. V. № 1105, 826; *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Кн. III. № 1035. С. 420–421, № 1497. С. 618–619; № 1193, С. 463; № 1472; № 1531, С. 636.

268 РНБ. Отдел эстампов. Собрание А. В. Олсуфьева. Т. II. С. 463; *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Кн. III. № 1007. С. 391–397.

269 РНБ. Отдел эстампов. Собрание А. В. Олсуфьева. Т. I. № 31, 55; *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Кн. III. № 1304. С. 522–524, № 1302. С. 522.

270 РНБ. Отдел эстампов. Собрание А. В. Олсуфьева. Т. X. № 2085; Т. V. № 854; *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Кн. III. № 1639, 1637. Никак нельзя не упомянуть о смешной ошибке Ровинского, упоминающего о «волчьей» голове. По преданию, Св. Христофор, одолеваемый многочисленными поклонницами, молился о том, чтобы им вместо его лица виделась песья морда, что и породило соответствующую иконографию (там же. С. 674).

271 Показательно, что позиции, намеченные петровским указом, оказывались актуальными и полтора века спустя. Так, владимирский архиерей Иаков Кротков запретил печатание статьи И. А. Голышева о Св. Христофоре, потому что речь там шла о его противоуказных изображениях. Профессор московской духовной академии П. С. Казанский писал по этому поводу Голышеву 13 марта 1870 г.: «Икона Отечества, как она называется у иконописцев, уже не есть правильно церковная, хотя часто пишется. Бог Отец еще именуется в Писании как Ветхий деньми, а потому дерзают его изображать отдельно как голубя, совершенно неприлично и оскорбительно, и не пытайтесь делать этого» (Переписка И. А. Голышева с разными учеными лицами. Владимир, 1898. С. 364–365, 158).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

У петровской «реформы благочестия» была странная судьба. В отличие от других петровских реформ, ревизовавшихся не более одного раза, «реформа благочестия» была отброшена почти сразу после смерти преобразователя, но пережила своего рода второе издание в аннинское время — в основном, стараниями Феофана Прокоповича. Только елизаветинское царствование привело к отходу от норм «Духовного регламента» и к новой контрреформе.

Первый раз предел осуществлению реформы положила Екатерина I. Нуждавшаяся в том, чтобы инсценировать себя как «настоящую» царицу (можно говорить о своего рода комплексе самозванки, севшей на престол), Екатерина I вполне сознательно повернула к традиционализму в церковной политике. Что уж говорить о времени Петра II, когда, по язвительному замечанию «Молотка на камень веры», «суеверные и неверные отечеству и Петру Великому рабы» — читай Георгий (Дашков) и Игнатий (Смола) — вступили в Синод[1]. Отмена наиболее непопулярных мер «реформы благочестия» должна была восстановить доверие верующих к церковным властям.

Этот поворот отмечен был, прежде всего, падением Феодосия Яновского. Объявление о падении Феодосия вызвало радость в самых разных группах русского общества. Радовался неизвестный книжник, тотчас же переложивший объявление в стихотворную «Гисторию. Объявление пунктов». Особо останавливаясь на вкладе

---

[1] *Тихонравов Н. С.* Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский. С. 156.

Феодосия в «реформу благочестия», он рассказывает об этом раешным, близким подписям к лубку языком:

«Таковый бо лестию ■ чести содержался,
А ■ сотворении злобы весьма не ужасался,
Не токмо прочими делами,
Но имел веселие снятием колоколами.
Обаче образы в забвении не покидал:
Оклады и висящее прочь отдирал;
Все бо завистию яро ■ себе прибирал;
Образы ■ иконы пилою растирал.
Древнюю ризницу, ■ иконы, и саккосы златые,
Сребро и камения драгия,
Все в продажь расточал.
А за то деньги себе получал.
На собранныя вещи выписал из-за моря, купил сервиз,
За который ■ России немного и сам не повис»[2].

Радовались и те, кто колебался между старообрядчеством и православием. Отражая, скорее, свои собственные переживания, досмотрщик петербургской портовой таможни Иван Михайлов утверждал, что опале Феодосия «весь мир возрадовался». Михайлов сравнивал издавшую указ Екатерину I с княгиней Ольгой и императрицей Еленой, матерью императора Константина. Именно деятельность Феодосия и ему подобных была для Михайлова прежде всего подтверждением старообрядческой агитации об антихристовом характере синодальной церкви. Михайлов был сыном дворцового крестьянина Толвуйского погоста, то есть происходил как раз из мест, затронутых выговским влиянием. Он был крещен в православие, затем ■ семилетнем возрасте перекрещен, венчан в православной церкви, но, «пришед от церкви в доме своем вторично перевенчивался расколническими попами и в церковь ходил с нуждею». Михайлов принадлежал к числу сомневающихся старообрядцев и говорил, что «не хорошо живем», имея в виду отрицание брака и запрет вкушать пищу с православными[3]. По его собственным словам, он тяготел ■ церкви, но «токмо и еще ■ сумнении был того ради, что бывшей Феодосий архиепископ разорял церкви Святыя, и образы обирал, и оклады отимал ■ ругался Святым иконам, и хотя в церковь и ходил, а мнение имел и Святую Апостолскую церковь и [...] государя императора поносил же в том разуме, что попустил такова разорителя на церкви Божия...».

[2] *Тихонравов Н. С.* Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский. С. 201–202.

[3] Объявление о раскольнике Михайлове // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. V (1725 г.). Приложение XVII. С. DXXVIII.

Только после опалы Феодосия Михайлов подал челобитную с просьбой о присоединении к православию. Это привлекло внимание императрицы, распорядившейся сделать выписку из челобитной, составить на основании ее печатное объявление и разослать по церквям[4]. Конечно, случай Михайлова было бы непредусмотрительно обобщать — это попробовало сделать само «регулярное государство». Однако, следует признать, что никогда раньше не было такого количества сознательных, с подробным изложением пережитых духовных исканий, просьб о присоединении ■ православию, как в правление Екатерины I и Петра II.

Радовалась часть дворянства, видевшая в украинском духовенстве чужаков. 27 июня 1725 г. унтер-офицер ■ форме одного из гвардейских полков, догнавший Маркелла Родышевского недалеко от Синодской пристани в Петербурге, говорил, браня Феодосия: «Тот Федос был иконоборец». Обращаясь к Маркеллу, он пригрозил: «Вы ж и ваши начальники также ж иконоборцы и Церкви противники, понеже, де, тому Федосу ни о чем не спорили; памятуйте, де, что за то скарает вас Бог». Привлеченный к следствию, он оказался каптенармусом Преображенского полка Нититой Даниловым и четко ■ по-военному рассказал о своем поступке: «Вышепоказанныя, де, про того Федоса слова оному архимандриту говорил он, Данилов, в такой силе, что тот Федос чинил всякия противныя Церкви дела, о которой его противности публикованы печатными указами, за которыя противности оной Федос и сослан ■ ссылку, и чтоб ■ они, чернцы, в такую ж противность Церкви не впадали, ■ памятовали б, что ежели ■ они в такую ж противность впадут, то за оное тако ж постраждут, а не ■ другой какой силе, ■ противностей таких, за которые оной Федос истязан, он, Данилов, ни за кем не знает»[5].

Радовались московские иконописцы, избавившиеся от ненавистной опеки Зарудного. В августе 1725 г. Иван Зарудный был арестован Московской сенатской конторой. От него потребовали сино-

[4] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. V. № 251. С. 408–411.; Объявление ■ раскольнике Михайлове. С. DXXIX–DCXXX. О деле Михайлова см. также: ПСПР. СПб., 1881. Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727. № 1639. С. 167–168 (18 августа 1725 г.).

[5] Дело о Феофане Прокоповиче //ЧОИДР. 1862. Кн. 1. Отд. I. С. 41–42.

дальную инструкцию, согласно которой «изуграфские дела велено ему управлять». Зарудный отказался предъявить такую инструкцию без разрешения Святейшего Синода. Одновременно на Зарудного подано было доношение «иконописного художества выборного алдермана и всех иконописцов и живописцов московских жителей, кои в цехах». В нем было написано, что «оной де Заруднев сверх того алдермана имеется над иконописцами надзирателем, а по какому указу, того они не знают... и чтоб тем чинам под ведомством ево Заруднева не быть, а быть бы им под ведомством магистрацким по-прежнему» (вопреки иронии Зарудного, который считал, что в магистрате иконописцы окажутся вместе с сапожниками, горшечниками и портными, самим иконописцам такое соседство зазорным не казалось). Иконописцы, конечно, лукавили — они прекрасно знали указы, дававшие полномочия Зарудному. Знала их и Московская сенатская контора. Хотя Синод стоял на стороне Зарудного, но, кажется, Сенату удалось отобрать у него главное средство — возможность брать деньги со свидетельства икон, что лишило Канцелярию средств и обрекло на естественную смерть[6]. С ликвидацией Канцелярии государство и церковь лишились самого эффективного средства воздействия на иконопись. Понятно, что контролировать «выпуск» образов гораздо проще, чем пытаться изымать недостойные произведения прямо с рынка. Поэтому попытки контролировать народную гравюру в царствование Анны Иоанновны и затем, в царствование Елизавты Петровны, обречены были на провал.

Вслед за опалой Феодосия последовал указ, который мог приостановить снятие привес с икон. Согласно указу, полагалось представить ведомость о том, на что пошли снятые привесы. Одновременно запрещалось и снятие окладов. Последнее не предусматривалось ни одним указом и было чистым злоупотреблением, впервые официально признанном в объявлении о винах Феодосия. Теперь правительство не только подтвердило факты, смущавшие верующих, но и отмежевалось от них[7].

Но окончательным торжеством для противников реформы стала отмена института инквизиторов, последовавшая по синодально-

[6] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 209. № 12. Л. 101 об.–102 (запись в протоколе под 4 октября 1725 г.); *Петров П. Н.* Цензура иконописания в начале XVIII столетия. С. 5–6. Странную ошибку допускает Е. Б. Мозговая, утверждая, что Феодосий Яновский впал в опалу в 1727 г., в связи с чем прекратилась деятельность Канцелярии. На самом деле это произошло, конечно, в 1725 г. (*Мозговая Е. Б.* Творчество И. П. Зарудного. С. 134).
[7] ПСПР. Т. V. № 1555. С. 92–94 (26 мая 1725 г.).

му определению от 15 марта 1727 г.: «... А от инквизиторов не токмо пользы церкви святей доныне не явилось, но уже и ясно многие указом и их такому званию весма противныя и общему народу гнусныя дела... Того ради, как в синодалной области, так и во всех епархиях всех провинциал-инквизитеров и инквизитеров от дел их, до указу, отрешить, и содержать где пристойно под присмотром в братстве; а дела их все, описав, также и по архиерейским домам и по монастырям, где оные инквизиторы были, справяся подлинно, по силе вышеупомянутого ж синодалнаго определения, везде учинить обстоятелныя и перечневыя выписки, с подлинным изъяснением и с достоверным свидетелством. К тому же и в городах и в уездах всем духовнаго чина людям объявить указами, что оные инквизитеры отрешены, и дабы ежели кто, где от них суть обидимые, доносили о том в епархиях архиереам немедленно; и им архиереам, изследовав... с приложением на каждое дело мнений с резонами, присылать к решению в Святейший Синод без продолжения»[8].

Это вызвало поток прошений пострадавших в ходе «реформы благочестия», требовавших пересмотра своих дел. Коснулось это и судьбы упомянутого выше коломенского священника Прохора Спиридонова, пострадавшего из-за навета инквизитора Савватия. В феврале 1728 г. он самовольно пришел в Москву и бил челом своему епархиальному архиерею — митрополиту Коломенскому и Каширскому Игнатию (Смоле). Хотя конца в деле нет, можно надеяться на то, что дело, переданное на усмотрение епархиального архиерея, имело шансы на благополучное завершение[9]. Начались ходатайства и о пострадавших по делу князя Е. В. Мещерского. Так, в 1728 г. ученик шелковой фабрики Иван Цветков просил освободить его мать Пелагею Ефимьеву из монастырского заточения. В своем прошении на высочайшее имя он писал: «...Мать моя родная Пелагея Ефимова дочь... прежде бывшим Федосом отослана в заточение в Суздаль в Покровской девичь монастырь, в котором и доднесь пребывает белицею и помирает голодною смертию, и наготою, и босотою, а велено ей по вашему императорского величества указу пищею и жалованьем давать против монахини, а ей того не даетца, и ныне, будучи я у ней в монастыре для свидания, понеже я с нею не видался осмой год, и оная мать моя плакалася, чтоб

[8] ПСПР. Т. V. № 1937. С. 526 (15 марта 1727 г.) См. также: *Барсов Т.* О светских фискалах и духовных инквизиторах // ЖМНП. 1878. Ч. 195. № 2. С. 391; *Muller Alexander V.* The Inquisitorial Network of Peter the Great. P. 142–153.
[9] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 110. Л. 1–1 об., 28–31.

быть ей ис того монастыря свободной в Москву в дом свой, а она противности к благочестию никакова не имела и ныне не имеет, во святую церковь ходит и святым образам покаляетца, и отца духовного имеет, и святых тайн причащается, о чем известны в том Покровском девичье монастыре»[10].

Вслед за ходатайствами о реабилитации последовали прошения о возобновлении отмененных крестных ходов, возврате отобранных из храмов и перенесенных в монастыри чудотворных икон. Большая часть этих прошений исходила не от клира, а от самих прихожан. В 1727 г. смоленское дворянство во главе с генерал-майором А. Потемкиным, президент и бургомистр Смоленского магистрата, ратманы просили вернуть образ на Днепровские ворота Смоленской Богородицы, забранный ■ собор. Согласно челобитчикам, до 1722 г., когда образ стоял на воротах, к нему «имеющие веру как мужеск пол, так ■ жены и дети для моления имели как во дни, так и в ночи свободной приход», теперь же желающие помолиться или приложиться к образу «за запертием церкви бывают недопущены и лишаются, а подлый народ и уездные крестьянство ■ церковь ■ войти не смеют..., а иные, где тот образ, ■ не ведают»[11]. ■ 1728 г. поручик Василий Квашнин попросил вернуть забранную по делу Мещерского образ Смоленской Богоматери, но его, кажется, так и не разыскали[12].

Уже ■ 1727 г. нарушено было запрещение брать иконы ■ дома прихожан — по прошению причта церкви Рождества Богородицы на Васильевском острове им разрешено было ходить по домам с образом Казанской Богоматери[13]. Последовавшие за этим прошения о восстановлении крестных ходов четко свидетельствуют об инициативе самих прихожан. В 1726 г. сорок один житель Бежецкого верха просил разрешить крестный ход, совершавшийся раз в год с образом

[10] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 9. 1728 г. № 400. Л. 1–1 об.

[11] ПСПР. Т. V. № 1906. С. 485 (1 февраля 1727 г.); РГИА. Ф. 796. Оп. 4. 1723 г. № 356. Л. 11–11 об., 13 об. Характерно, что часть подписавшихся под прошением пожелала написать свои имена только по-польски, есть и просто польские имена (например, Стефан Коховский ■ Богдан Пасек).

[12] Доношение на высочайшее имя от поручика В. А. Квашнина, 9 февраля 1728 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 9. 1728 г. № 62. Л. 1. Последнее доношение вообще странно — Квашнин называет в качестве года начала следствия 1720 (вместо 1721), утверждает, что икона была в Преображенской церкви села Кузьмодемьянского (в то время, как упомянуто было выше, она стояла в доме Мещерского) и, ■ тому же, называет Богородицу Смоленскую просто Одигитрией.

[13] ПСПР. СПб., 1889. Т. VI. С 8 мая 1727 по 16 января 1730. № 2099. С. 120 (20 декабря 1727 г.).

Св. Николая из Теребенского монастыря[14]. Еще характернее пример Великого Устюга, где за восстановление отмененного в 1722 г. крестного хода выступили представители городского самоуправления — ратушные бурмистры Андрей Воробьев ■ Сергей Чекавин. Они натолкнулись на упорство епископа Лаврентия, утверждавшего, что его принуждают «к несвидетелствованному некоему градскому месту показанному ими лобному ходить соборне со кресты и со святыми иконами». Крестный ход, проходивший каждую среду и пятницу в течение двух с половиной месяцев, подразумевал поклонение образам Спаса и Богородицы, от которых, по словам епископа, «чюдес никаких никогда не было». Устюжане пошли до конца ■ обратились с прошением к Анне Иоанновне, которая, следовательно, воспринималась ими как противница идей «реформы благочестия»[15].

В 1728 г. последовали и прошения о возврате резных икон. Из синодальной ризницы вернулись обратно иконы Св. Николая из Можайска, из Радовицкого монастыря, из церкви Св. Алексия Человека Божия ■ Коломне, из сел Клушина ■ Сосниц Можайского уезда, а также Густынский образ[16]. Несколько затянулось дело там, где резные образа оставались ■ епархиальных ризницах. Не высылался в Петербург образ Св. Николая из Тобольска, который Синод разрешил митрополиту Тобольскому Антонию возвратить на место[17].

20 августа 1729 г. священник Пятницкой церкви Троице-Сергиева монастыря Конон Александров обратился с прошением о возвращении резного образа Параскевы Пятницы, отобранного в свое время Гавриилом Бужинским[18]. В октябре 1729 г. священник Адриан из Николаевской церкви в селе Чернижа и приказчик этого села попросили возвратить им резной образ Николая Чудотворца. Образ, по их уверению, стоял ■ суздальской ризнице[19]. О том же — возврате резного образа Николая Чудотворца из суздальской ризницы — просил староста села Селца Влас Иванов[20].

[14] Описание документов и дел, хранящихся ■ архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. VI. № 157. С. 250–251.

[15] РГИА. Ф. 796 (Синод). Оп. 11. 1730 г. № 325. Л. 1–3 об.

[16] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1891. Т. VIII (1729 г.). № 324. С. 316–318; *Петров Н. И.* Резные изображения св.Николая Можайского ■ судьба их. С. 144. Еще позже, во второй половине XVIII в., возвращены были, вследствие особого народного почитания, Никольский (близ Петербурга), Валаамский ■ Волоколамский резные образа (Там же. С. 145).

[17] *Петров Н. И.* Резные изображения св. Николая Можайского и судьба их. С. 144.

[18] РГИА. Ф. 796. Оп. 10. 1729 г. № 310. Л. 1.

[19] Там же. № 374. Л. 1, 4 об.–5 об.

[20] РГИА. Ф. 796. Оп. 10. 1729 г. № 411. Л. 1.

Привесы продолжали висеть там, где их не успели снять[21], а их пожертвование продолжало рассматриваться широкими кругами верующих в качестве действенной меры. Так, в московское подметное письмо 1728 г. его составитель вложил «100 копеек» «на привес» к иконе Владимирской Богоматери. Здесь характерно сочетание убежденности в действенности привес, стремление автора остаться анонимным и глубокой лояльности — еще сто копеек автор отвел на молебны с акафистом у той же святыни за здравие Петра II, царицы Евдокии Федоровны и царевны Натальи Алексеевны[22].

Таким образом, налицо был открытый возврат к дореформенному состоянию. Первую причину крушения реформы можно видеть в том, что негативная, разрушительная сторона в ней резко преобладала над предложенными верующим новыми идеалами. Схематически говоря, сотрудники Петра, сокрушив старое, не предложили ничего взамен, оставив хрупкую сферу религиозной жизни в виде захламленной стройплощадки. Так, книги Феофана Прокоповича «Христовы в блаженствах проповеди толкование» (СПб., 1722) и «Первое учение отроком» (СПб., 1723) не могли найти отклика у читателей, так как были отторгнуты как духовной, так и светской элитой. Напомним хотя бы об отзыве Дмитрия Кантемира «Места примрачные в катехизисе, иже от безыменного автора на словянском языке издан и первое учение отроком именован есть»[23]. Не менее характерно было и то, что против взглядов Феофана высказались его прежние единомышленники — прежде всего, Маркелл Родышевский в своем «Житии еретика Феофана Прокоповича», «Тетрадях» и написанном в заключении в 1731 г. «Возражении на Духовный регламент»[24]. Протест против «реформы благочестия» не был порождением консервативной части русского общества, он пришел из среды тех, кто на первых порах участвовал в ее проведении.

[21] Ср. упоминание под 1736 г. о «привесах старых и новых, серебреных деньгах» у запрестольного образа Богородицы (РГАДА. Ф. 7 (Тайная канцелярия). № 546. Л. 6).

[22] РГАДА. Ф. 18 (Духовные дела). № 57. Л. 3.

[23] *Бабий А. И., Ничик В. М.* Д. Кантемир и Ф. Прокопович // Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.) Киев, 1978. С. 127. Исследователи совершенно верно отмечают, что для Кантемира православие было еще и «знамением национально-освободительной борьбы молдавского народа», «тем общим, что сближало молдавский народ с русским» (С. 124).

[24] О житии еретика Феофана Прокоповича, архиепископа Новгородского // Дело о Феофане Прокоповиче. С. 1–11; Критика Маркелла Родышевскаго на Духовный регламент // *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. II. Материалы. С. 87–154.

Причину крушения реформы можно видеть и в нечеткости, аморфности ее идейной основы. В основу ее положен был концепт «суеверия» — эмоционально абсолютно ясный как для преобразователя, так и для Феофана или Феодосия. Но дать ему гласное определение они не смогли, а вернее, не захотели — последнее никак не входило в их планы, в силу расширительного контекста, который присваивался понятию.

Позволим себе сделать некоторое отступление. В отличие от Западной Европы, Древняя Русь не знала античной традиции критики суеверия (superstitio), связанной с именем Цицерона. Само понятие «суеверие» появляется впервые в «Стоглаве» и приобретает, начиная с никоновской реформы, конфессионализационный характер, отрезая вместе со старообрядческими, традиции «народного православия».

Понятие суеверия в петровской редакции крайне близко просветительскому, расширительному пониманию суеверия, которое может включать, по словам Ж.-К. Шмита, «церковь в целом, со своими обрядами и верованиями»[25]. Это всеобъемлющее понимание суеверия, которое можно было приклеить как ярлык к чему угодно, хорошо чувствовал Маркелл Родышевский: «... и так тогда поносима и воничтожаема Святая Церковь со всеми догматами своими, и уставами, и преданиями была, что всякое благочестивое Християнское доброе дело единым словом, суеверием, называемо было... кто же хотя мало постник, или воздержник и богомольной человек, тот у них зван был раскольщиком, и лицемером, и ханжею, и безбожным, и весьма недобрым человеком...»[26].

В общем, такая мозаичность, аморфность «реформы благочестия» связана была с тем, что она пыталась решить задачи, решение которых на Западе оказалось «разделено» между Реформацией, Контрреформацией и Просвещением. Конечно, во всем, что касается петровской церковной реформы, протестантский образец первым приходит на ум. Однако к рубежу XVII–XVIII вв. классическая протестантская критика суеверий была уже достоянием прошлого[27].

[25] *Schmitt J.-C.* Les «superstitions» // Histoire de la France religieuse. T. 1. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIVe siècle). Paris, 1988. P. 420.

[26] О житии еретика Феофана Прокоповича, архиепископа Новгородского // Дело о Феофане Прокоповиче. С. 3.

[27] См.: *Delumeau Jean.* Les réformateurs et la superstition // Actes du colloque «L'amiral de Coligny et son temps» (Paris, 24–28 octobre 1972). Paris, 1974. P. 451–487. О современной Петру протестантской критике суеверий см.: *Spamer Adolf.* Zur Aberglaubenbekämpfung des Barock. Ein Handwörterbuch deutschen Aberglaubens von 1721 und sein Verfasser // Miscellanea Academica Berolinensia. Gesammelte Abhandlungen zur Feier des 250jährigen Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. II/1 Berlin, 1950. S. 133–159.

Поэтому ближайшую аналогию петровской борьбы с суевериями мы видим там, где ее, кажется, меньше всего можно ожидать — в контрреформационной борьбе с суевериями. Современные Петру католические ученые уверенно отождествили суеверие с религией народа. Так, кюре Жан-Батист Тьер писал в своем трактате о суевериях: «... В конечном счете, суеверия рождаются в умах знати, они в ходу среди лиц среднего состояния, но большой успех они имеют среди простого народа»[28]. Для католической церкви во Франции в XVII–XVIII вв. характерна и борьба с излишними церковными процессиями, и разрушение скульптурных изваяний местных святых, которые оценивались как грубые и несоответствующие канонам[29].

Поэтому правомерно сопоставление с любой западноевропейской страной, пережившей реформационные движения и Просвещение (притом что в православном мире петровская реформа стоит сравнительно одиноко). Одним из самых удачных я считаю сравнение с иозефинизмом — политикой просвещенного абсолютизма в Священной Римской Империи по отношению к церкви. К сожалению, Эдуард Винтер, предложивший это сравнение, слишком увлекся доказательством того, что иозефинизм начинается не с Иосифа II, а с Иосифа I (1705–1711) и Евгения Савойского, современников Петра, что пожертвовал многими существенными позициями сравнения. Увлекшись риторическими сравнениями, Э. Винтер сопоставляет Петра и Евгения Савойского как последовательных реформаторов, Елизавету и Марию Терезию, делавших уступки церкви, и затем, конечно же, Екатерину II и Иосифа II[30]. Между тем, именно сопоставление политики Иосифа II и на полвека опередивших его петровских преобразований свидетельствует о разительном сходстве. Как не сопоставить введение Петром «паспортов», резко затруднивших передвижение паломников, с запретом на многодневные паломничества, введенным Иосифом II? Разумеется, речь идет не о формальном первенстве, а о том, что петровская реформа как решала ряд оставшихся от прошлого нерешенных задач, так и представляла собой попытку облечь новейшие просветительские идеи в законодательную плоть.

[28] Цит. по: Histoire de la France religieuse. Sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond. T. 2. Du christianisme flamboyant a l'aube des Lumières (XIV–XVIII siècle). Paris, 1989. P. 544.

[29] *Delumeau Jean.* Le catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, 1971.

[30] *Winter Eduard.* Josephinismus und Petrinismus. Zur vergleichenden Geschichte der österreichischen und russischen Aufklärung // Canadian-American Slavic Studies. Vol. 16. № 3–4. 1982. S. 357–368.

Попытку дать некий общий кадр реформы предпринял в последнее время Грегори Фриз, предложивший понятие «изоляции сакрального». «Напряжение между официальным и народным православием было большим там, где церковь пыталась "ограничить сакральное" — временно или пространственно — церковными границами..., — пишет Грегори Фриз. — Любая попытка церкви узурпировать сакральное должна была неизбежно привести к антагонизму, если не к отчуждению, благочестивых верующих, изоляция была равносильна десакрализации секулярного пространства, забиранием сакрального (со всеми его возможностями помощи и заступничества) из светской области. Имелось в виду не только расцерковление (de-churching, Entkirchlichung) секулярного общества, но и лишение мирян прямого доступа к сакральным силам. Это была политика, определенно задевавшая чувствительность мирян». Примеры такой политики Г. Фриз видит, с одной стороны, в закрытии часовен, с другой — в запрещении домовых церквей[31]. С этим общим подходом можно согласиться, с одной поправкой — в отличие от елизаветинских или тем более екатерининских мер, подразумевавших некоторую определенную церковную компетенцию, петровские указы отражали крайне рыхлое представление о том, что должно остаться от церкви после проводимых преобразований вообще.

Таким образом, в истории русской религиозности петровская реформа могла бы сыграть роль, близкую контрреформационному движению за обновление церкви или раннепросвещенческой критике суеверий, если бы она была в большей мере принята церковным народом. Значит ли это, что «реформу благочестия» следует как бы считать небывшей? Мне кажется, подобная позиция близка исследователям, утверждающим, что в России «рехристианизация» начинает свой отсчет только со второй половины XVIII в.[32] Действительно, в это время Синоду придется снова начинать почти с того же уровня, с которого начиналась «реформа благочестия» при Петре. Однако, снятый опыт неудачной реформы сказался на всей последующей политике — для нее была характерна мягкость и постепенность, по сравнению с петровской, приведшая к значительным отклонениям и опозданиям по сравнению с западными аналогами — опозданиям, благодаря которым «народное православие» достаточно уверенно сохраняло свои позиции.

[31] *Freeze Gregory L.* Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850. P. 221–222.

[32] *Freeze Gregory.* The Rechristianisation of Russia. The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Studia Slavia Finlandensia. № 7. 1990. P. 101–136.

Новое издание «реформы благочестия» начало было готовиться в первой половине 1730-х гг., когда Феофан Прокопович вновь попытался вернуться ■ петровской традиции борьбы с суевериями. Однако новое издание реформы завязло во внутрицерковной борьбе — целое поколение церковных деятелей в полном смысле слова сложило головы, но не дало вернуться к реформе. Последним отзвуком нового издания реформы стал изданный уже после смерти Феофана указ от 14 ноября 1737 г., согласно которому архиереи должны были два раза в год рапортовать ■ Синод о суевериях ■ их епархиях[33]. Но уже объявленная Анной Леопольдовной амнистия, затронувшая многих пострадавших по церковным делам, показала близкий перелом ■ правительственной политике. «И наступило точно воскресение мертвых, — пишет И. А. Чистович. — Сотни, тысячи людей, без вести пропавших ■ считавшихся умершими, ожили снова. Со всех отдаленных мест Сибири потянулись освобожденные страдальцы на свою родину, или в места прежней службы, — кто с вырванными ноздрями, кто с отрезанным языком, кто с перетертыми от цепей ногами, кто с изувеченными от пыток руками и изломанной спиной»[34].

Новое отступление от жесткой линии наступило после воцарения Елизаветы Петровны, которой в значительной мере удалось сгладить свойственные для петровской системы государственно-церковные противоречия. Можно сказать, что именно Елизавете Петровне удалось окончательно остановить маховик реформы. Дочь преобразователя ■ дважды менявшей веру полуграмотной латышской крестьянки, она нашла, наконец, нужное соотношение между Просвещением и Православием, при котором мирно уживались — Арсений Мацеевич ■ Синоде, Ломоносов ■ Академии наук.

[33] См.: ПСПР. Т. IX. СПб., 1905. № 3158. С. 594–598.
[34] *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. С. 668.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Использованные источники и литература

Альбом рукописного синодика 1746 года. Рисовал и издал И. Голышев. Голышевка, 1888.

Барсов Е. Духовные стихи (роспевцы) людей Божиих // Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. IV. СПб., 1871. С. I–XV, 1–154.

Безсонов П. Калеки перехожие. Ч. 1. Вып. I–III. М., 1861; Вып. IV–VI. М., 1863.

Белокуров С. А. Подметные письма Голосова, Посошкова и др. (1700–1705 гг.) // ЧОИДР. 1888. Кн. 1 (144). Отд. II. С. 3–80.

Берхгольц Ф. В. Дневник камер-юнкера Ф. Х. Берхгольца. 1721–1725. Перевод с немецкого И. Ф. Аммона. Ч. I. М., 1902.

Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

Ветухов А. В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (из истории мысли) // Русский филологический вестник. 1901. № 1/2. С. 278–317; № 3/4. С. 169–234; 1902. № 1/2. С. 187–206; 1903. № 1/2. С. 250–296. № 3/4. С. 232–284; 1904. № 1/2. С. 229–254; № 3/4. С. 181–206; 1905. № 2. С. 253–278; № 4. С. 271–293; 1906. № 1/2, С. 246–274; № 3/4. С. 284–323; 1907. № 1. С. 29–83; № 3. С. 80–153.

Виноградов Н. Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Живая старина. Год XVI. 1907. Вып. 2. Кн. 62. С. 25–56; Вып. 3. Кн. 63. С. 57–80; Вып. 4. Кн. 64. С. 81–102. Год XVII.

1908. Вып. 1. С. 1–24; Вып. 2. С. 25–40; Вып. 3. С. 41–64; Вып. 4. С. 65–94. Год XVIII. Вып. 4. С. 1–29.

Воскресенский Н. А. Законодательные акты Петра I. Т. I. Акты о высших государственных установлениях. М.;Л., 1945.

Голиков И. И. Анекдоты, касающиеся до государя императора Петра Великаго.. М., 1807. Изд 3-е.

Григорович-Барский Василий. Странствия... по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. Изданы... под редакцией Н. Барсукова. СПб., 1885. Ч. I.

Дело о дьячке Василии Ефимове, казненном в Новгороде сожжением за ложное чудо. Сообщ. Н. И. Костомаров // Костомаров Н. И. Самозванцы и пророки. М., 1997. С. 199–206.

Дело о еретичестве Стефана Прибыловича (1717–1718). Сообщ. Н. Я. Токарев //ЧОИДР. 1888. Кн. 1 (144). Отд. III (Сообщения). С. 1–16.

Дело о Феофане Прокоповиче // ЧОИДР. 1862. Кн. 1. Отд. I. С. 1–92.

Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1893. Изд. 2-е.

Димитрий Ростовский. Сочинения. Ч. III. Содержащая в себе поучения на разные праздничные дни. М., 1838.

Димитрий Ростовский. Розыск о раскольничьей брынской вере. М., 1855. Изд. 5-е.

Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов о раскольниках в городах России. 1654–1684 гг. Составитель В. С. Румянцева. М., 1990.

Дополнения к актам историческим. СПб., 1862. Т. VIII.

Древнерусский лечебник // Редкие источники по истории России. Под ред. А. А. Новосельского и Л. Н. Пушкарева. М., 1977. С. 15–161.

Древняя российская вивлиофика. М., 1788. Т. VI. Изд 2-е.

Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. СПб., 1893. (ОЛДП, 103).

Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., [б.д.]

Зерцалов А.Н. К материалам о ворожбе в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну. М., 1895.

Зиновьев В. П. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

Змеев Л. Ф. Русские врачебники. Исследование в области нашей древней врачебной письменности (Памятники древней письменности, CXII). СПб., 1895.

Иеросхимонаха Иоанна, основателя Саровской пустыни, Сказание об обращении раскольников заволжских. 1700–1705 гг. М., 1875.

Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. Под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1874.

Иов. Ответ краткий на подметное писмо о рождении сими времены Антихриста. М., 1707.

Корб И. Г. Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.). Перевод и примечания А. И. Малеина. СПб., 1906.

Кормчая. М., 1650.

Лилеев М. И. Новые материалы по истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1893.

Майков Л. Н. Заговоры донских казаков (из рукописного сборника, принадлежавшего А. Ф. Бычкову) // Живая старина. СПб., 1891. Вып. III. С. 135–136.

Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1875–1876. Вып. I. Отд. II. С. 69–92.

Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа тайных дел о раскольниках 1665–1667 гг. Сост. В. С. Румянцева. М., 1986.

Неплюев И. И. Записки (1693–1773). СПб., 1893.

Новомбергский Н. Я. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906 (Материалы по истории медицины в России. Т. 3. Ч. 1) (Приложение к исследованию «Врачебное строение в допетровской Руси»).

Новомбергский Н. Я. Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4.

Новомбергский Н. Я. Слово и дело государевы (Материалы). Томск, 1909. Т. II

Озерецковский Н. Я. Дневныя записки путешествия доктора и академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российскаго государства 1768 и 1769 году. СПб., 1771.

Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию и Персию и обратно. Введение, перевод, примечания и указатель А. М. Ловягина. СПб., 1906.

П-ий М. Два памятника XVII–XVIII века // Русский филологический вестник. 1887. Т. 18. № 3. С. 154–156.

Паломники-писатели Петровского и после Петровского времени или путники в Св. град Иерусалим, с объяснительными примечаниями. Изд. архимандрит Леонид // ЧОИДР. 1873. Кн. 3. С. 1–129.

Петров А. Л. Угрорусские заговоры и заклинания нач. XVIII в. // Живая старина. 1891. Вып. IV. С. 122–130.

Петухов Е. В. Проповеди Гавриила Бужинскаго (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований. Юрьев, 1901.

Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.

Письма архимандрита Варлаама // Русский архив. 1874. № 3.

Питирим, архиепископ Нижегородский. Пращица духовная... и Соборное деяние на Мартина армянина. М., 1915.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. [СПб.,] 1830. Т. V. 1713–1719.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. СПб., в Синодальной типографии. Т. I. 1721. Изд 2-е. 1879; Т. II. 1722. 1872; Т. III. 1723. 1875; Т. IV. 1724–1725 января 28. 1876; Т. V. 28 января 1725 — 5 мая 1727. 1881; Т. VI. С 8 мая 1727 по 16 января 1730. 1889; Т. VII. С 19-го января 1730 по 23-е декабря 1732. 1890; Т. VIII. 1733–1734 гг. 1898; Т. IX. 1735–1737 гг. 1905; Т. X. 1738–24 ноября 1741 гг. 1911.

Посошков Иван. Завещание отеческое. Новое издание, дополненное вновь открытою второю половиною «Завещания». Под ред. Е. М. Прилежаева. СПб., 1893.

Посошков И. Т. Зерцало очевидное. Редакция полная. Издал А. Царевский. Казань, 1898–1905. Вып. 1–2.

Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. Редакция и комментарии Б. Б. Кафенгауза. М., 1951.

Посошков Иван. Сочинения. [Ч. 1] Изданы... Михаилом Погодиным. М., 1842; Ч. 2. М., 1863.

Путешествие в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова, 1710–1711. М., 1862.

Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства; М., 1985. Т. 3. Акты земских соборов. Ответственный редактор А. Г. Маньков; М., 1986. Т. 4. Законодательство периода становления абсолютизма. М., 1986.

Рункевич С. Г. Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования императора Петра Великаго. Т. I. 1713–1716 годы. СПб., 1903.

Сборник императорского Русского исторического общества. СПб., 1875. Т. 15; СПб., 1884. Т. 40; СПб., 1888. Т. 61.

Севастьянова С. К. Житие Иисуса Голгофского — малоизвестный памятник соловецкой агиографии первой половины XIX в. // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 4. С. 22–28.

Седерберг Генрих. Заметки о религии и нравах русскаго народа, во время пребывания его в России с 1709 по 1718 год. Перевод с шведского А. А. Чумикова // ЧОИДР. 1873. Апрель–июнь. Кн. 2. Отд. IV (Материалы иностранные). С. 1–38.

Симеон Полоцкий. Вечеря духовная. М., 1.1683.

Сказание о миссионерских трудах Питирима, архиепископа Нижегородскаго. С приложением новооткрытого Питиримова сочинения. Издал Н. Субботин. М., 1889.

Скворцов Н. А., протоиерей. Архив Московской Св. Синода конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. Вып. 1 // ЧОИДР. 1911. Кн. 4 (239). Отд. I. С. 1–263.

Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. I. Подготовка текстов, вступительные статьи и комментарии З. И. Власовой. Л., 1983.

Срезневский В. Бегунские стихи // Бонч-Бруевич В. Д. Материалы и истории и изучению русского сектантства и раскола. СПб., 1908. Вып. I. С. 228–274.

Срезневский В. И. Три письма Посошкова и митрополиту Стефану Яворскому // Известия ОРЯС. Т. IV. Вып. 3–4. С. 1411–1457.

Стефан Яворский. Знамения пришествия антихристова и кончины века, от писаний божественных явленна. М., 1703.

Стефан Яворский. Камень веры. М., 1728.

Стефан Яворский. Проповеди. М., 1802–1805. Т. I–III.

Татищев В. Н. Избранные произведения. Л., 1979.

Татищев В. Н. История российская. Ч. I // Собрание сочинений. М., 1994. Т. I.

Тимирязев Ф. Борода Тимофея Архипыча (из воспоминаний Е. А. Нарышкиной) // Русский архив. 1874. Кн. I. С. 612–620.

Устав Морской. СПб., 1763.

Учение и хитрость ратнаго строения пехотных людей. 1647 год. Печатано под наблюдением... А. З. Мышлаевского и ...И. В. Парийского. СПб., 1904.

Феофан Прокопович. Первое учение отроком. СПб., 1723. Изд 8-е.

Филипов Иван. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.

Челобитная митрополита Сибирскаго и Тобольскаго Филофея Лещинскаго Петру Великому, и пометы сего государя на ней. Сообщ. протоиерей А.Сулоцкий //ЧОИДР. 1863. Октябрь–декабрь. Кн. 4. Отдел V (Смесь). С. 12–51.

Чистович И. А. Неизданные проповеди Стефана Яворского // Христианское чтение. СПб., 1867. Ч. II. С. 99–149.

Чулков М. Д. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. М., 1786.

Чулков М. Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782.

Яворский Ю. А. Заговоры и апокрифические молитвы по карпато-русским рукописям XVIII-го и нач.XIX-го // Русский филологический вестник. 1915. Т. LXXIII. С. 193–233.

* * *

Абрамов И. Старообрядцы на Ветке // Живая старина. Кн. 63. Год XVI. 1907. Вып. 3. С. 115–148.

Абрамов И. Легенда пчеловодов // Живая старина. Кн. 63. Год XVI. 1907. Вып. 3. С. 29–30.

Абрамов Н. Игнатий Римский-Корсаков, митрополит Сибирский и Тобольский, 1692–1700 гг. // Странник. 1862. Т. II. Апрель. С. 161–167.

Агапкина Т. А. Колодка: к истории обычая // Живая старина. 1995. № 4 (8). С. 7–10.

Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 224–235.

Адрианова В. П. Житие Алексея Человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917.

Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958. Т. I; М., 1963. Т. II.

Алексеев Н. П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3. С. 131–150.

Алексеева М. А. Гравюра на дереве «Мыши кота на погост волокут» — памятник русского народного творчества конца XVII — начала XVIII в. // XVIII век. Сб. 14 (Русская литература XVIII–XIX века в общественно-культурном контексте). Л., 1983. С. 45–79.

Алексеева М. А. Материалы для биографий мастеров народной гравюры XVIII века // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 92–103.

Алексеева М. А. Русская народная картинка. Некоторые особенности художественного явления // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 3–14.

Алексеева М. А. Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце XVII–XVIII вв. // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 140–158.

Алексеева М. А., Мишина Е. А. Ранняя русская гравюра. Вторая половина XVII — начало XVIII века. Л., 1979.

Алексеева Н. В. Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России). Диссертация... кандидата исторических наук. Вологда, 1998.

Алмазов А. И. Врачевательные молитвы (К материалам и исследованиям по истории рукописного русского Требника) // Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1900. Т. 8. С. 367–514 (Византийско-славянское отделение, 5).

Алмазов А. И. К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники) // Летопись занятий историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1896. Т. 6. С. 380–410.

Аникин В. П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы // Русский фольклор. 1972. Т. 13. С. 6–19.

Анисимов Е. В. Время петровских реформ. Л., 1989.

Анисимов Е. В. Государственные преобразования и самодержавие Петра Великого в первой четверти XVIII века. СПб., 1997.

Анисимов Е. В. Россия без Петра. 1725–1740. СПб., 1994.

Аничков Е. В. Из прошлого калик перехожих // Живая старина. Год XXII. 1913. Вып. 1–2. С. 185–200.

Аничков Е. В. Микола угодник и Св. Николай. Опыт литературной критики в области народных сказок и песен (Записки неофилологического общества при императорском С.-Петербургском университете. Вып. II. № 2). СПб., 1892.

Антонович В. Б. Колдовство. Документы — процессы — исследование. СПб., 1877.

Аристов Н. Я. О народных праздниках в Пензенской губернии // Труды VI Археологического съезда, бывшаго в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань, 1891. Т. 2.

Аристов Н. Симбирские юродивые // Исторический вестник. 1880. № 11. С. 566–575.

Архангельский А. Духовное образование в России при Петре Великом. Казань, 1883.

Архипов А. О происхождении древнерусских хождений // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 65–68.

Астахова А. М. Заговорное искусство на реке Пинеге // Искусство Севера, II (Крестьянское искусство СССР. Вып. II). Л., 1928. С. 33–76.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. I–III.

Бабий А. И., Ничик В. М. Д. Кантемир и Ф. Прокопович // Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.) Киев, 1978. С. 115–135.

Багтер Ханс. Реформы Петра Великого. Обзор исследований. М., 1985.

Байбурин А. К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 78–82.

Бакушинский А. В. Искусство Палеха. М.;Л., 1934.

Балдина О. Д. Русские народные картинки и их связь с прикладным искусством (XVIII в.). Автореферат диссертации... кандидата искусствоведения. М., 1971.

Балдина О. Д. Русские народные картинки. М., 1972.

Балов А. К вопросу о характере и значении древних «купальских» обрядов и игрищ // Живая старина. Год VI. Вып. 1. СПб., 1896. С. 133–142.

Балов А. Какому святому и когда должно молиться. Из рукописного сборника XVIII в. // Живая старина. Вып. III–IV. Год V. СПб., 1895. С. 495.

Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина. СПб., 1891. Вып. III. С. 218–222.

Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // Живая старина. 1891. Вып. IV. С. 208–213.

Баранова О. Г. Русские деревянные календари в собрании РЭМ // Живая старина. 1998. № 3. С. 25–28.

Барсов Е. Описание рукописей и книг, хранящихся в Выголексинской библиотеке // Летопись занятий Археографической комиссии за 1872–1875 гг. СПб., 1877. Вып. 6. С. 1–85.

Барсов Е. Очерки народного мировоззрения и быта // Древняя и новая Россия. 1876. Год 2-й. Т. III. № 10. С. 213–232.

Барсов Е. В. Петр Великий в его отношении к поморскому расколу // ЧОИДР. 1894. Кн. 1 (168). С. 90–99.

Барсов Н. Вопрос о религиозности русского народа в нашей современной печати. СПб., 1881.

Барсов Н. И. К литературе о историческом значении русских народных заклинаний // Русская старина. 1893. Т. 77. № 1. С. 209–220.

Барсов Т. О светских фискалах и духовных инквизиторах // ЖМНП. 1878. Ч. 195. № 2. С. 307–400.

Барсуков Н. Источники русской агиографии СПб., 1882. (репринт: Leipzig, 1970).

Баталов А. Л., Беляев Л. А. Некоторые проблемы топографии средневекового русского города // Сакральная топография средневекового города. М., 1998 (Известия Института христианской культуры средневековья). М., 1998. С. 13–22.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бахтин В. С., Молдавский Д. Русский лубок XVII–XIX вв. М.;Л., 1962.

Белова О. В. Народное православие Полесья // Живая старина. 1994. № 3. С. 46–47.

Белогостицкий В. Реформа Петра Великаго по высшему церковному управлению // ЖМНП. Ч. 281. 1892. № 6. С. 257–281.

Белогриц-Котляревский Л. С. Мифологическое значение некоторых преступлений, совершаемых по суеверию // Исторический вестник. Т. XXXIII. 1888. С. 105–115.

Белоусов А. Ф. Из заметок о старообрядческой культуре: «Великое понятие нужды» // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 68–73.

Беляев И. С. Икотники и кликуши. К истории русских суеверий. По архивным источникам // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4. С. 144–164.

Беляева О. К. К вопросу об использовании памятников древнерусской письменности и старообрядческих полемических сочинениях первой четверти XVIII в. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 9–16.

Беляева О. К. Полемические сборники и сочинения старообрядцев дьяконовского согласия (некоторые предварительные замечания) // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 211–226.

Беляева О. К. Старообрядческая рукописная традиция начала XVIII в. и работа выговских книжников над поморскими ответами // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 63–69.

Берков П. Н. Материалы для библиографии литературы о русских народных (лубочных) картинках // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1957. Т. 2. С. 353–362.

Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 208–317.

Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начале XX в. Л., 1988.

Бернштам Т. А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной культуры. Теория и практика этнографических исследований. Київ, 1993.

Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983.

Бернштам Т. А. Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91–100.

Беспятых Ю. Н. Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. Введение. Тексты. Комментарии. СПб., 1997.

Бобров А. Г., Финченко А. Е. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX вв.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 135–164.

Бобровский П. О. Военное право в России при Петре Великом. Ч. 2. Артикул воинский с объяснениями, заметками и цитатами по иностранным источникам. СПб., 1886. Вып. 2.

Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда (из летней экскурсии 1916 года) // Этнографическое обозрение. 1916. Кн. 111–112. № 3–4. С. 42–80.

Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.

Богатырев П. Г. [Рец.:] В. Мансикка. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии. Sbornik filologický Vydává III třida

České Akademie věd a umĕni. Svazek VIII. Čásť I // Печать и революция. 1928. Кн. 1. С. 179–180.

Богданов К. А. Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. № 3. 1991. С. 65–68.

Богословский М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Деятельность земского мира. Земство и государство. М., 1912. Т. II.

Богословский М. М. Областная реформа Петра Великого. Провинции 1719–1727 гг. М., 1902.

Бондаренко В. Поверья крестьян Тамбовской губернии // Живая старина. СПб., 1890. Вып. 1. С. 115–121.

Борисов Н. С. Посвящения престолов в русских храмах XVIII–XIX вв. (по материалам Ярославской и Костромской епархий) // Вестник Московского университета. Серия 8 (История). 1993. № 3. С. 23–34.

Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900. Изд 2-е.

Брещинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 62–107.

Брикнер А. Г. Мнения Посошкова о религии и церкви // Русский вестник. 1878. Т. 135. С. 465–532.

Буенок А. Г. Заговор: комментарий исполнителя // Живая старина. 1998. № 1. С. 17–18.

Булыгин И. А. Церковная реформа Петра I // Вопросы истории. 1977. № 5. С. 79–93.

Бурцев А. Е. Полное собрание материалов по библиографии, палеографии и художеству, изданных в разное время. СПб., 1908. Т. I. Вып. 4.

Бурцев А. Е. Художественно-библиографический сборник. СПб., 1908. Вып. 12.

Буслаев Ф. Бес // Мои досуги. Собранныя из периодических изданий мелкие сочинения Федора Буслаева. М., 1886. Ч. 2. С. 1–23.

Буслаев Ф. Женщина в народных книгах // Мои досуги. Собранныя из периодических изданий мелкие сочинения Федора Буслаева. Ч. 2. М., 1886. С. 24–69.

Бухаркин П. Е. Православная Церковь и русская литература в XVIII–XIX веках. Проблемы культурного диалога. СПб., 1996.

Бывалькевич П. Иван Купала (в д. Углах Слуцкаго уезда Минской губ.) // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 4. (год 3-й). Кн. XI. С.190–192.

Быкова Т. А., Гуревич М. М. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. М.; Л., 1958.

Вайнтрауб Л. Р. Список антиминсов «древняго посвящения» из Московской духовной консистории 1844 года // Сакральная топография средневекового города. (Известия Института христианской культуры средневековья). М., 1998. С. 180–195.

Варламова Н. А. К вопросу об экономических отношениях в сельских приходах северо-запада России в XVIII в. // Изучение аграрной истории Европейского Севера СССР на современном этапе. Сыктывкар, 1989. С. 53–55.

Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893. (Отдельный оттиск из ЧОИДР, 1893, Кн. III).

Васильев М. К. Украинские легенды и верования, связанные с именами некоторых святых // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. Кн. 27. С. 126–128.

Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Веретенников В. И. Из истории Тайной канцелярии 1731–1762 г. Очерки. Харьков, 1911.

Веретеников В. И. История Тайной канцелярии петровского времени. Харьков, 1910.

Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Т. I. Исследование. Ростов-на-Дону, 1916; Т. II. Материалы. Ростов-на-Дону, 1916.

Верюжский В. Северно-русский приход в конце XVII века // Христианское чтение. 1905. С. 67–86, 363–385, 699–713, 779–798.

Верюжский И., священник. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею Церковию и местно чтимых. Вологда, 1880.

Виденеева А. Е. Дело о серебрянике Афанасии Дмитриеве // Старообрядчество. История, культура, современность. Тезисы 1997. М., 1997. С. 96–98.

Вилинский С. Г. Житие Св. Василия Новаго в русской литературе. Ч. I. Исследование // Записки императорскаго Новороссийскаго университета историко-филологическаго факультета. Вып. VI. Одесса, 1913. С. 1–354.

Виноградов Н. О древней резной чудотворной иконе Святителя Христова Николая, находящейся в соборном храме города Можайска Московской губернии. С изображением Св. иконы и рисунком Можайского Николаевского собора. М., 1900.

Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.

Власов В. Г. Христианизация русских крестьян // Советская этнография. 1988. № 3. С. 3–15.

Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века. Введение в изучение. СПб., 1996.

Воронина Т. А. Русский лубок 20–60-х годов XIX века: производство, бытование, тематика. М., 1993. (Российский этнограф. Этнологический альманах. Антропология. Культурология. Социология. № 5).

Воронина Т. А. Русский религиозный лубок // Живая старина. 1994. № 3. С. 6–11.

Воронцова А. В. О полемике «ветковцев» с дьяконовцами: малоизученные ранние полемические сочинения представителей «ветковского» согласия // Мир старообрядчества. Вып. I. Личность. Книга. Традиция. М.; СПб., 1992. С. 117–126.

Враская О. Д. А. Ровинский, его современники и последователи // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 5–33.

Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Высоцкий Н. Лихорадка, ее происхождение, причины и способы лечения по народным верованиям // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. 23. Вып. 4. 1907. С. 249–273.

Гаврилов Б. Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышскаго уезда, Урясь-Учинскаго прихода // Труды VI Археологического съезда, бывшаго в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань, 1891. Т. 2. С. 80–156.

Гаккель А. Г. Образ трехглавой Троицы // Статьи и материалы. Из чтений в кружке любителей русской старины. Берлин, 1932. С. 28–40.

Геника Е. А. Вторая эпидемия истерических судорог в Подольском уезде, Московской губернии // Невропатологический вестник. Орган общества невропатологов и психиатров при императорском Казанском университете. Т. VI. Вып. 4. Казань, 1898. С. 146–159.

Георгиевский А. Народная демонология // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск. Вып. IV. 1902. С. 53–61.

Герасимов М. К. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповского уезда Новгородской губ. // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. Кн. 27. С. 122–125

Герасимов М. К. Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде Новгородск.г.// Этнографическое обозрение. 1900. № 3. Кн. 46. С. 133–136.

Голикова Н. Б. Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М., 1957.

Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. Изд. 2-е.

Голубинский Е. О реформе в быте русской церкви. М., 1913.

Голышев И. А. Лубочныя старинныя народныя картинки. Происхождение, гравирование и распространение их. Владимир, 1870.

Голышев И. А. Мифические изображения двенадцати лихорадок (читано в годичном собрании губернского статистического комитета, 22 февраля 1871 года). Владимир, [1871].

Голышев И. А. Собрание сочинений. Под ред. А. Э. Мальмгрен. СПб., 1899. Т. I. Вып. 1.; СПб., 1899. Т. I. Вып. 2.

Гольцев В. А. Законодательство и нравы в России XVIII века. СПб., 1896. Изд. 2-е.

Горелкина О. Д. К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 289–305.

Горелкина О. Д. Мотив беса-слуги в русских повестях конца XVII — начала XVIII в. о договоре с дьяволом (в связи с народными представлениями) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 248–258.

Горелкина О. Д. Русские повести конца XVII — начала XVIII в. о договоре человека с дьяволом в связи с мифологическими представлениями позднего русского средневековья // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1988. С. 41–54.

Граников М., священник. Разговор священника с прихожанином против лечения заговорами. СПб., 1885. Изд. 2-е.

Грицевская И. М., Пигин А.В. К изучению народных легенд об «обмирании» (видение девицы Пелагеи) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 48–68.

Громыко М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Сборник научных трудов. Новосибирск, 1975. С. 71–109.

Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991.

Громыко М. М. О народном благочестии у русских XIX в. // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 1. С. 144–182.

Громыко М. М. Православие в жизни русского крестьянина // Живая старина. 1994. № 3. С. 3–5.

Громыко М. М. Православие в жизни русского крестьянина: проблемы исследований // Крестьянское хозяйство: история и современность. Материалы к Всероссийской научной конференции. Вологда, 1992. Ч. 1. С. 37–40.

Громыко М. М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходе и особенностях современного метода исследований // Этнографическое обозрение. № 5. 1995. С. 77–83.

Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие и русской народной культуре: направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 60–84.

Грысык Н. Е. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 62–77.

Гуляева Л. П. Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 172–180.

Гуревич А. Я. Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 12–46.

Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реалии» Средних веков // Труды по знаковым системам (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 411). Тарту, 1977. Т. 8. С. 3–27.

Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Гурьянова Н. С. «Житие» Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 227–253.

Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.

Гусев В. Е. Бесы в «Житии» Аввакума и народная демонология // Живая старина. 1994. № 2. С. 14–17.

Гусев П. Иконография Свв. Флора и Лавра в новгородском искусстве // Вестник археологии и истории, издаваемый императорским Археологическим институтом. Вып. XXI. СПб., 1911. С. 71–104.

Гусева Э. К. Памятники старообрядческой живописи конца XVII–XIX вв. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С. 151–161.

Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994.

Дело о кликушах. Заседание уголовного департамента Санкт-Петербургской судебной палаты, 2-го мая // Церковно-общественный вестник. 12 мая 1874. Год 1. № 56. С. 5–6; № 57. 15 мая 1874 г. С. 6–7.

Демкова Н. С. «Писанейце» керженских старцев в защиту сочинений Аввакума (1704 г.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 174–179.

Дикарев М. А. Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 73–90.

Дмитрев А. Петр I и церковь. М.;Л., 1931.

Дмитриев М. В. Православие и Реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.

Дмитриева С. И. Слово и образ в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36–49.

Дмитриева С. И. Сравнительный анализ мировоззренческих элементов русских заговоров и гаданий // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 66–75.

Добиаш-Рождестенская О. А. Западные паломничества в средние века. П6., 1924.

Добровольская В. Е. Рассказы о святой Варваре в Переславском районе // Живая старина.1998. № 4 (20). С. 20–22.

Добровольский В. Н. Егорьев день в Смоленской губ. // Живая старина. Год 17. Кн. 66. Вып. II. 1908. С. 150–154.

Добровольский В. Н. Нечистая сила в народных верованиях (Леший. Водяной. Русалки) // Живая старина. Год 17. Кн. 65. Вып. I. 1908. С. 1–16.

Добротворский И. Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869.

Добротворский М. М. Русская простонародная медицина сравнительно с народною медициною сахалинских айнов. Казань, 1874.

Довга Л. До питання про барокову ментальність українців. Досконале в культурі бароко // Mediaevalia Ucrainica. Ментальність та історія ідей. Т. III. Київ, 1994. С. 111–126.

Дружинин В. Подлинная рукопись Поморских Ответов и ее издание // Известия ОРЯС императорской Академии наук. Т. XVII. СПб., 1913. Кн. 1. С. 53–77.

Евсевьев М. Е. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии // Живая старина. Вып. I–II. Год XXIII. 1914. С. 1–44.

Елеонская А. Гуманистические мотивы в «Отразительном писании» Ефросина // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — начало XVIII в.). М., 1976. С. 263–276.

Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.

Елеонский Ф.Г. Состояние русского раскола при Петре I. СПб., 1861.

Есипов В. В. Святотатство в истории русского законодательства // Варшавские университетские известия. 1893. Т. VIII. С. 1–41.

Есипов Г. В. Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1885.

Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. [Т. I] СПб., 1861; Т. II. СПб., 1863.

Есипов Г. В. Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел Тайной канцелярии и других архивов. СПб., 1885.

Ефименко П. Суд над ведьмами // Киевская старина. Т. VII. 1883. С. 374–401.

Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–59.

Журавель О. Д. Сведения о древнерусской литературе в материалах судебно-следственных дел о волшебстве (XVII–XVIII вв.)

// Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 29–40.

Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.

Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 71–94.

Зайковский В. Б. Народный календарь восточных славян // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 53–65.

Зализняк А. А. Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 104–107.

Замуруев А. С. Приемы и методы кодификации при подготовке проекта Уложения Российского государства в 20-е годы XVIII в. (на примере глав о противоцерковных преступлениях) // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. XXV. СПб., 1994. С. 117–126.

Захара И. С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский). Киев, 1982.

Здравомыслов К. О сочинении душеполезных книг в XVIII столетии // Христианское чтение. 1905. Январь. Т. CCXIX. Ч. 1. С. 87–100.

Зеленин Д. К. Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России. 1700–1910 гг. (Жилище. Одежда. Музыка. Искусство. Хозяйственный быт). СПб., 1913 (= Записки императорского РГО по отделению этнографии. Т. XL. Вып. 1 = Труды Комиссии по составлению этнографических карт России, I).

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 130–136.

Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München, 1970.

Зольникова Н. Д. Приходское духовенство XVIII в. по жалобам сибирского населения // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 266–289.

Иваницкий Н. Заметки о народных верованиях в Вологодской губ. (почитание огня и деревьев; вера в превращения; к истории погребальных обрядов) // Этнографическое обозрение. 1891. № 3 (Год 3-й). Кн. X. С. 226–228.

Иванов П. Вовкулаки (Материалы для характеристики миросозерцания крестьян-малоруссов) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 292–297.

И[ванов ?] П. Из области малорусских народных легенд. III // Этнографическое обозрение. Кн. 9. Год 3-й. 1891. № 2. С. 110–132.

Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994.

Иванова Т. Г. Русская фольклористика в биографических очерках. Е. В. Аничков, А. В. Марков, Б. М. и Ю. М. Соколовы, А. Д. Григорьев, В. Н. Андерсон, Д. К. Зеленин, Н. Е. Ончуков, О. Э. Озаровская. СПб., 1993 (Studiorum Slavicorum Monumenta. T.I).

Извеков Д. Отношение русского правительства в 1-й половине XVIII ст. к протестантским идеям // ЖМНП. 1867. № 10. Ч. 136. С. 59–81.

Ильинская В. Н. Заговоры и историческая действительность // Русский фольклор. Т. 16. Историческая жизнь народной поэзии. Л., 1976. С. 20–207.

Иткина Е.И. Рукописный лубок конца XVIII — начала XX века // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 118–137.

Иткина Е. И. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея. М., 1992.

Кагаров Е. Г. К вопросу о структуре и составе древнегреческих заговоров // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 253–258.

Кагаров Е. Г. Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства // Атеист. 1929. Февраль. № 37. С. 46–72.

Кадлубовский А.П. К истории русских духовных стихов о преподобных Варлааме и Иоасафе // Русский филологический вестник. 1915. № 2. С. 224–248.

Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997.

Камкин А. В. Проблемы изучения сельского прихода XVI–XVIII вв. как особой формы крестьянского общежительства // Народная культура Севера: «первичное» и «вторичное», традиции и новации. Тезисы докладов и сообщений региональной научной конференции, 28–30 мая 1991 г. Архангельск, 1991. С. 67–68.

Камкин А. В. Сельский клир и крестьянство в XVIII в. Некоторые проблемы приходской жизни на Европейском Севере России // Европейский Север: история и современность. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1990. С. 25–26.

Капуста Л. И. Новые данные к истории семьи Ивана Филиппова // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 207–209.

Каратыгин И. Г. Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников, принадлежащих рукописной библиотеке С.-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1877. С. 158, 423–448.

Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщины // Искусство Севера, II (Крестьянское искусство СССР. Вып. II). Л., 1928. С. 77–97.

Карнеев А. Мелкие разыскания в области духовного стиха. I. Стих о жене милостивой // ЖМНП. Ч. 281. 1892. № 6. С. 209–226.

Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии. Пг., 1915.

Карташев А. В. К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко. СПб., 1913. С. 225–236.

Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. II.

Кириллов И. А. Правда старой веры. М., 1916.

Кириченко О. В. О благочестии русских дворян 18 века // Православие и русская народная культура. М., 1994. Кн. 3. С. 123–227.

Кириченко О. В. Православный храм в жизни русских дворян XVIII в. // Этнографическое обозрение. № 5. 1995. С. 92–99.

Кирпичников А. И. Богородица в народной поэзии (отрывки и заметки) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 93–96.

Кирпичников А. И. Источник некоторых духовных стихов // ЖМНП. 1877. № 10. Ч. CXCIII. С. 133–150.

Кисин Б. Богородица в русской литературе. М., 1930.

Кистяковский А. Ф. К истории верования о продаже души черту // Киевская старина. Т. 3. № 7. 1882. С. 180–186.

Клепиков С. А. О собирании лубочных картин. М., 1941.

Клепиков С. А. Русские гравированные книги XVII–XVIII веков // Книга. Исследования и материалы. М., 1964. Сб. IX. С. 141–177.

Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.

Кляус В. Л. Повторяемость мотивов в заговорах // Русский фольклор Сибири. Элементы архитектоники. Новосибирск, 1990. С. 105–112.

Кобеко Д. Ф. О суздальском иконописании. СПб., 1896. (Отдельный оттиск из Известий ОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 3. С. 587–592).

Ковалевский Иоанн, священник. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1902.

Коган Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962.

Козлов О. Ф. Реформа церкви Петра I и отклики на нее в русском обществе в первой половине XVIII в. // Вестник Московского университета. Серия XII (история). 1968, № 5. С. 86–92.

Козский Е. К истории суеверий // Живая старина. Год четвертый. СПб., 1894. Вып. I. С. 122–123.

Кольцова Т. Гравюры Соловецкого монастыря // Декоративное искусство. 1983. № [illegible] (307). С. 48.

Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. Вып. 1.

Корецкий В. И. Вольнодумец XVIII века Дмитрий Тверитинов // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. XII. С. 245–266.

Коробка Н. И. «Камень на море» и камень Алатырь // Живая старина. Вып. IV. Год XVII. 1908. Кн. 68. С. 409–426.

Корсаков Д. А. Из жизни русских деятелей XVIII века. Казань, 1891.

Котов В. Т. Искусство Палеха и народная картинка // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 234–246.

Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX веков // Чудотворная икона в Византии и

Древней Руси. Редактор-составитель А. М. Лидов. М., 1996. С. 404–417.

Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.

Красилин М. М. Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. Редактор-составитель А. М. Лидов. М., 1996. С. 392–399.

Кремлева И. А. Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 127–157.

Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // Живая старина. 1994. № 3. С. 15–17.

Криничная Н. А. «Всем травам мати...» // Живая старина. 1997. № 1. С. 32–33.

Криничная Н. А. Домашний дух и святочные гадания (по материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993.

Криничная Н. А. На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе – «хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.

Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Криничная Н. А. О сакральной функции пастушьей трубы // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 181–189.

Криничная Н. А. Петров крест — символ рыбацкого счастья // Русская речь. 1998. № 5. С. 87–91

Криничная Н. А. Разрыв-трава // Слово. 1998. № 2. С. 104–106.

Криничная Н. А. Сказания о Жар-цвете // Народное творчество. 1998. № 3. С. 9–11.

Криничная Н. А. Травы-обереги: к семантике растительных образов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1998. С. 26–37.

Куандыков Л. К. Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 30–36.

Кузнецов Алексий. Юродство и столпничество. СПб., 1913.

Кузнецов С. В. Религиозно-нравственные основания русского крестьянского хозяйства // Православие и русская народная культура. М., 1994. Кн. 3. С. 229–255.

Кузнецова В. П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сборник. Петрозаводск, 1992. С. 117–131.

Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

Кутепов К. В. Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882.

Лебедев А. С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902.

Левенстим А. А. Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. № 1–2. 1897. С. 157–219, 62–127.

Левенстим А. Суеверие и уголовное право. Исследование по истории русского права и культуры // Вестник права. 1906. № 1. С. 291–343; № 2. С. 181–215.

Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895.

Листова Т. А. Благословение, молитва, венчание в свадебном обряде // Живая старина. 1994. № 3. С. 12–14.

Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография. 1991. № 2. С. 37–52.

Листова Т. А. Православные традиции русской народной свадьбы // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 92–126.

Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лотман Ю. М. Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Известия Академии наук ССР. Серия литературы и языка. Т. 42. № 3. Май-июнь 1983. С. 253–262.

Лотман Ю. М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII в. // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Т. VIII. С. 65–89.

Лотман Ю. М. Художественная природа русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 247–267.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–166.

Лурье М. Л., Тарабукина А. В. Странствия души по тому свету и русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22–26.

Лысенко О. В. Ритуальные функции придорожных крестов в восточнославянской этнокультурной традиции // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию Н. В. Покровского (1848–1917). СПб., 1998. С. 181–185.

Мазалова Н. Е. Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. 1994. № 4. С. 26–28.

Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 63–109.

Майков В. В. Заметка о Катехизисе Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко. СПб., 1913. С. 212–218.

Майков Л. Н. Симеон Полоцкий о русском иконописании. СПб., 1889.

Майкова Т. Петр I и православная церковь // Наука и религия. 1972. № 7. С. 38–46.

Макаренко А. А. Канун по сибирским селениям // Живая старина. Год XVI. 1907. Вып. 3. С. 181–199.

Макарий, архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1; М., 1860. Ч. 2.

Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83–101.

Макашина Т. С. Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994. № 3. С. 18–21.

Малинка А. Н. Апокрифы, записанные в Волынской губернии // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 91–92.

Малиновский Б. Магия, наука и религия (фрагменты из книги) // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 103–114.

Малицкий Н. В. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства (Известия Государственной академии истории материальной культуры. Т. XI. Вып. 10). Л., 1932.

Малышев В. И. История «иконного» изображения протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. XXII. М.;Л., 1966. С. 382–401.

Мальцев М. В. Почитание Св. Архангела Михаила в русской православной традиции (опыт историко-этнографического исследования). Автореферат диссертации... кандидата исторических наук. М., 1994.

Мальцев М. В. Почитание Св.Архистратига Михаила в русской православной традиции. I. Явление Св. Архангела Михаила в Русской Земле // Православие и русская народная культура. Кн. 2. М., 1993. С. 6–43.

Манжура И. К народной медицине малоруссов // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 4. (год 3-й). Кн. XI. С. 169–186.

Мансветов И.Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности. Труды императорского Московского археологического общества. Т. 9. Вып. 1. 1881. С. 24–36.

Мансикка В. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický Vydává III třida České Akademie věd a umění. Svazek VIII. Část I. Praze, 1926. P. 185–233.

Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. 1909. Год 18. Вып. IV. С. 3–30.

Мансикка В. [Рец.:] Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. СПб., 1908–1909 // ЖМНП. 1909. № 10. Ч. XXIII. С. 447–453.

Марков А. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. 1910. Сентябрь. С. 314–323. Май. С. 415–425.

Марков А. В. Повесть о Горе-Злосчастии. Образ Горя // Живая старина. Год XXII. Вып. I–II. 1913. С. 17–24.

Маслов С. Библиографические заметки о некоторых ц.-слав. старопечатных книгах // Русский филологический вестник. 1910. № 3–4. Т. LXIV. С. 353–366.

Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии. М., 1931.

Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 337–358.

Маторин Н. М. Православный культ и производство. М.;Л., 1931.

Маторин Н. М. Религия и борьба с нею в Северном крае. Л., 1930.

Медведкова О. А. Колокольня // Revue des Études slaves. T. 66. Fasc. 2. 1994. P. 285–295.

Мелехова Г.Н. Православные традиции в Каргополье в XIX – первой трети XX в. Автореферат диссертации... кандидата исторических наук. М., 1997.

Мельникова Е. А. Пространственный аспект в культах местночтимых святых (по материалам Северо-Запада России) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли. Материалы научной конференции 11–13 ноября 1998 года. Новгород, 1998. С. 65–68.

Миловский Н. Неканонизованные святые гор. Шуи (Владимирской губернии). Опыт агиографического исследования. [М., 1892].

Михайлов А. Празднование дня св.Фрола и Лавра у пермяков в деревне Кочах Чердынского уезда Пермской губернии // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Казань, 1898. Т. XIV. Вып. 4. С. 441–444.

Мишина Е. А. Русская гравюра на дереве XVII–XVIII вв. СПб., [б.г.].

Мишина Е. А. Русская станковая гравюра на дереве XVII — начала XVIII в. Автореферат дисс. ... кандидата искусствоведения. Л., 1984.

Мишина Е. А. Термины «лубок» и «народная картинка» (к вопросу о происхождении и употреблении) // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 15–28.

Мозговая Е. Б. Творчество И. П. Зарудного. Диссертация... кандидата искусствоведения. Л., 1976. (Научно-библиографический архив Академии художеств. Ф. 11, 1977 г. Оп. 1. № 1014).

Морев Иоанн, протоиерей. «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904.

Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. СПб., 1880.

Мочульский В. Апокрифическое сказание о создании мира // Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. VI. Византийское отделение. III. Одесса, 1896. С. 345–364.

Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

Муратов М. Песни Людей Божиих // Этнографическое обозрение. 1915. № 3–4. Кн. 107–108. С. 15–61.

Муратов М. В. Неизвестная Россия (о народной вере и народном подвижничестве). М., 1919.

Н...лов Н. Н., священник. Праздник Благовещения в Саранск. у. Пенз.г. // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 4. (год 3-й). Кн. XI. С. 187–189.

Наумук О. М., Хромов О. Р. Русская лубочная книга XVII–XIX веков. Описание коллекции. М., 1994.

Нейман Ц. Суд божий над душой грешника, южнорусская религиозная драма конца XVII ст. // Киевская старина. 1884. Т. IX. Июнь. С. 306–314.

Нечаев В. В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. С. 77–199.

Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. СПб., 1903. Год 8. № 9. С. 656–668; № 10. С. 746–756.

Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Т. VII. С. 299–325.

Никитина С. Е. Жанр заговора в народном представлении // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.С. 25–26.

Никитина С. Е. Народная словесность и народное христианство // Живая старина. 1994. № 2. С. 8–12.

Никитина С. Е. О взаимоотношениях устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 149–161.

Никитина С. Е. Об общих сюжетах в фольклоре и народном изобразительном искусстве // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 320–350.

Никитина С. Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С. 127–150.

Николев И. Перехожее духовенство при московских церквах за 1712–1713 годы. М., 1881.

Никольский А. Куретница // Живая старина. Вып. III–IV. Год пятый. СПб., 1895. С. 495–496.

Никольский А. Летучий змей в 1745 г. в Белгороде // Живая старина. Вып. III–IV. Год пятый. СПб., 1895. С. 494–495.

Никольский А. И. Памятник и образец народнаго языка и словесности северо-Двинской области // Известия ОРЯС императорской Академии наук. СПб., 1913. Т. XVII. Кн. 1. С. 87–105.

Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1985. Изд. 3-е.

Никольский Н.М. Церковная реформа Петра // Три века. Исторический сборник под редакцией В.В.Каллаша. Т. III. М., 1912. С. 200–218.

Ничик В. М. Гавриил Бужинский — русско-украинский мыслитель начала XVII в. // Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.) Киев, 1978. С. 95–115.

Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978.

Новиков Ю. А. К вопросу об эволюции духовных стихов // Русский фольклор. Л., 1971. Т. XII. С. 208–220.

Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

Новомбергский Н. Я. Врачебное строение в до-петровской Руси. Томск, 1907.

Носова Г. А. Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3. С. 161–163.

Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975.

Оболенская С. Н., Топорков А. Л. Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 150–176.

Овсянников О. А., Чукова Т. А. Северные деревянные кресты (К вопросу о типологии) // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 60–76.

Овсянников О. В., Рождественская М. В. «Сказание о построении церкви в селе Маврино-Сергиевское» — малоизученный памятник XVIII в. // ТОДРЛ. Т. XLVII. СПб., 1993. С. 357–366.

Овсянников Ю. М. Русский лубок. М., 1962.

Одинцов Н. К вопросу о сочинении и издании учительных книг в XVIII столетии // Христианское чтение. 1905. Январь. Т. CCXX. Ч. 1. С. 184–196.

Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., Пг, Синодальная типография. Т. I (1542–1721). 1868; Т. II. Ч. 1. (1722). 1879; Т. II. Ч. 1 (1722). 1878; Т. III (1723). 1878; Т. IV (1724). 1880; Т. V (1725). 1897.; Т. VI (1726). 1883; Т. VII (1727 г.). 1885; Т. VIII (1728). 1891; Т. IX (1729). 1913; Т. X (1730). 1901; Т. XI (1731). 1903; Т. XII (1732). 1902; Т. XIV (1734). 1910; Т. XV (1735). 1907; Т. XVI (1736). 1906; Т. XVIII (1738 г.). 1916; Т. XIX (1739). 1913; Т. XX (1740). 1908.

Орлов А. С. Народные предания о святынях Русского Севера // ЧОИДР. Кн. 1. СПб., 1913. С. 47–53.

Островская Л. В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 172–186.

Островская Л. В. Христианство в понимании русских крестьян пореформенной Сибири (народный вариант православия) // Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII – начало XX в.). Новосибирск, 1983. С. 135–150.

Островский А. Б. Братская свеча в сельском приходе XIX в. // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию Н. В. Покровского (1848–1917). СПб., 1998. С. 221–224.

Ощуркевич Л. Памво Берында и первые иллюстрированные издания на Украине // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д.А.Ровинского). М., 1976. С. 34–56.

Ощуркевич Л. А. Украинские антиминсные гравюры XVII — первой половины XVIII века // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 53–70.

Павлович Г. А. Храмы средневековой Москвы по записям ладанных книг (опыт справочника-указателя) // Сакральная топография средневекового города. М., 1998 (Известия Института христианской культуры средневековья). М., 1998. С. 143–189.

Панич Т. В. Лечебник Афанасия Холмогорского // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 17–28.

Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Панченко А. А. «Магическое письмо»: к изучению религиозного фольклора // Канун, альманах под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. Вып. 4. Антропология религиозности. С. 175–216.

Панченко А. А. «Народное православие»: к вопросу о предмете и методах исследования // Первые Димитриевские чтения. Материалы научной конференции. 21–24 апреля 1996 г. [СПб., 1996] С. 158–169.

Панченко А. А. Религиозные практики и антропология религиозности // Канун, альманах под общей ред. Д. С. Лихачева. Вып. 4. Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 5–15.

Панченко А. М. Юродивые на Руси. Петр I и веротерпимость // Азъ. 1990. № 1. С. 2–32.

Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. I. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия; СПб., 1862. Т. II. Описание славяно-русских книг и типографий 1698–1725 годов.

Переписка И. А. Голышева с разными учеными лицами. Под редакцией А. В. С-ва. Владимир, 1898.

Перетц В. Н. Из истории старинной русской повести // Киевские университетские известия. 1907. № 8. С. 1–48.

Персиц М. М. Из истории народного свободомыслия в России. Дела о «богохульстве» в первой половине XVIII века (К истории быта и мысли) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. Т. I. С. 137–154.

Петров Антоний, священник. Кликуши // Странник. 1866. № 10. Смесь. С. 1–10.

Петров В. П. Заговоры. Публикация А. Н. Мартыновой // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.

Петров П. Очерки церковно-общественной жизни в эпоху Петра Великого. Харьков, 1912.

Петров П. Н. Цензура иконописания в начале XVIII столетия (1707–1726). Оттиск.

Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888 (Ученые записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. Ч. XVII).

Пигин А. В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. //ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 551–557.

Пигин А. В. Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. Т. XLVIII. СПб., 1993. С. 331–334.

Пигин А. В. Народный культ Александра Ошевенского в Каргополье // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 22–24.

Плешанова И. И. Резные иконы Государственного Русского музея // Памятники культуры. Новые открытия. 1976. М., 1977. С. 204–214.

Плигузов А. И. Дьякон Александр в поисках «истинной правды Божией» // Старообрядчество. История, культура, современность. Тезисы 1997. М., 1997. С. 70–73.

Плюханова М. Б. О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII–XVIII веков: Статья вторая // Проблемы типологии русской литературы. Тарту, 1985. С. 54–70 (Труды по русской и славянской литературе. Литературоведение. Ученые записки Тартуского университета. Вып. 645).

Погодин А. Несколько данных для русской мифологии в XVI в. // Живая старина. Год 20. Вып. 3–4. С. 425–428.

Поздеева И. В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П.Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 175–198.

Поздеева И. В. Древнерусское наследие в истории традиционной книжной культуры старообрядчества // История СССР. 1988. № 1. С. 88–99.

Поздеева И. В. Запланированное чудо поиска (о Житии Иова Льговского) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 176–183.

Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград, 1917 (репринт: М., 1995)

Познанский Н. Ф. Сисиниева легенда — оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. Год XXI. 1912. № 1. С. 95–116.

Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108.

Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. Л., 1979. С. 49–57.

Покровский Н. Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 19–49.

Покровский Н. Н. Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX вв. Новосибирск, 1975. С. 110–130.

Покровский Н. Н. Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 290–297.

Покровский Н. Н. Сибирский Илья-пророк перед военным судом просвещенного абсолютизма // Известия СО АН СССР. 1972. № 6. Серия общественных наук. Вып. 2. С. 133–137.

Покровский Н. Н. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.

Померанцев Н. Н. Выставка русской деревянной скульптуры и декоративной резьбы. Каталог. М., 1964.

Померанцев Н. Русская деревянная скульптура. М., 1967.

Померанцева Э. В. Книга и сказочник // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 351–369.

Померанцева Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 143–158.

Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Померанцева Э. В. Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам. VII. Памяти П. Г. Богатырева. Тарту, 1975. С. 88–95. (Ученые записки Тартуского университета, Вып. 365).

Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25–36.

Пономарев А. И. Русские народные листы и картинки духовного содержания. Иосиф Прекрасный, Царь Пророк Давид и Соломон Премудрый // Странник. 1882. Т. I. № 3. С. 392–414.

Пономарев А. Несколько замечаний и наблюдений, как «Post-scriptum» к магистерскому коллоквиуму о. протоиерея И. В. Морева при защите им сочинения «Камень веры» м. Стефана Яворского // Христианское чтение. 1905. Т. CCXX. Ч. 1. С. 85–111, 197–221; Т. CCXIX. Ч. 2. Июнь. С. 714–736.

Пономарев А. Русское народно-религиозное миросозерцание в школьной характеристике академического богослова-магистранта // Странник. 1884. Т. 1. С. 537–554.

Понырко Н. В. Проблема «культурной оседлости» на примере одного эпизода из истории Выговской поморской пустыни // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 297–303.

Попов А. Взаимные отношения христианских и языческих элементов в народном миросозерцании. Речь перед публичною защитою сочинения «Влияние церковного учения и древне-русской духовной письменности на миросозерцание русскаго народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период» // Православный собеседник. 1884. Февраль. С. 109–126.

Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русскаго народа и в частности на народную словесность в древний до петровский период. Казань, 1883.

Попов А. Заметка на статью: «Русское народно-религиозное миросозерцание в школьной характеристике академического богослова-магистранта» А. Пономарева (Странник, 1884 г., март) // Православный собеседник. 1884. Март–апрель. С. 447–454.

Попов Ард. Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. Ч. I.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.

Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб, 1996. С. 278–477.

Пономарев С. И. Иерусалим и Палестина в русской литературе, науке, живописи и переводах (Материалы для библиографии) // Сборник ОРЯС. СПб., 1877. Т. 17. С. I–XX, 1–127.

Порфирьев И. Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды VI Археологического съезда, бывшаго в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Т. 2. Казань, 1891. С. 1–24.

Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях // Сборник ОРЯС. СПб., 1877. Т. 17. С. 1–276.

Порфирьев И. Я. Почитание среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. 1859. Т. 2. С. 181–198.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

Пругавин А. С. Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве. Из журнала «Русская мысль» 1881 г. М., 1881.

Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. Комментарии М. С. Альтмана под редакцией Л. Я. Лурье. Вступительная статья Л. Я. Лурье. СПб.; М., 1996.

Пулькин М. В. Сельские приходы Олонецкой епархии во второй половине XVIII в. Автореферат... кандидата исторических наук. СПб., 1995.

Пулькин М. В. Сельские приходы Олонецкой епархии во второй половине XVIII века. Диссертация... кандидата исторических наук. СПб., 1995.

Пушкарев Л. Н. Лубок как источник для изучения менталитета русского трудового народа // Этнографическое обозрение. 1998. № 3. С. 48–55.

Пушков В. П. Факторный анализ «расспросных речей» // Число и мысль. М., 1986. Вып. 9. С. 52–65.

Пыпин А. Н. История русской этнографии. СПб., 1890. Т. 1. Общий обзор изучений народности и этнография великорусская.

Пятидесятилетие высочайше утвержденой комиссии по разбору и описанию Архива Святейшего Синода. 1865–1915. Историческая записка. Пг., 1915.

Раденкович Л. Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина. 1995. № 3 (7). С. 33–35.

Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин (опыт портрета ученого в контексте времени) // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 132–155.

Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Кн. III. Притчи и листы духовные. СПб., 1881. (Сборник ОРЯС, Т. XXV).

Ровинский Д. А. Русския народныя картинки. СПб., 1881. Т. III. Атлас.

Рождественская М. В. Святая земля и Иерусалим как воплощение рая // Канун, альманах под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. Вып. 4. Антропология религиозности. С. 121–146.

Розанов Н. П. История московкого епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). М., 1869. Ч. I.

Розанов Н. П. Об архиве московской духовной консистории. М., 1868.

Розанов С. Народные заговоры в церковных требниках (К истории быта и мысли) // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 30–35.

Ромодановская Е. К. Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб., 1996. С. 141–156.

Рудакова Н. И. Литографская мастерская И. А. Голышева во Мстере // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 221–233.

Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.

Рункевич С. Г. Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. Вып. 1.

Рункевич С. Г. Учреждение и первоначальное устройство Святейшаго Правительствующаго Синода (1721–1725 гг.) (= История Русской церкви под управлением Святейшаго Синода. Т. I). СПб., 1900.

Русский фольклор. Библиографический указатель. 1901–1916. Сост. М. Я. Мельц. Л.; СПб., 1800–1855. Сост. Т. Г. Иванова. 1996.; 1901–1916. Сост.М. Я. Мельц. 1981; 1917–1944. Сост. М. Я. Мельц. 1966; 1945–1959. Сост. М. Я. Мельц. 1961; 1960–1965. Сост. М. Я. Мельц. 1967; 1966–1975. Сост. М. Я. Мельц. Ч. 1. 1984; Ч. 2. Сост.М. Я. Мельц. 1984; 1976–1980. Сост. Т. Г. Иванова. 1987; 1981–1985. Сост.Т. Г. Иванова. 1993.

Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рябушинский В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. М.; Иерусалим, 1994.

Рязановский Ф. А. Демонология в древне-русской литературе. М., 1916. (Т. XXXVII Записок Московского археологического института).

Савельева Н.В. Житийные памятники в пинежских рукописях // ТОДРЛ. Т. XLVIII. СПб., 1993. С. 323–330.

Сакович А. Библия Василия Кореня (1696) и русская иконографическая традиция XVI–XIX веков // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 88–130.

Сакович А. Г. Московская народная гравюра второй половины XIX века (к проблеме кризиса жанра) // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 138–159.

Сакович А. Г. «Некоторое царство — некоторое государство» в русской лубочной книжке XVIII–XIX веков // Сообщения государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. М., 1991. Вып. 9. С. 184–205.

Сакович А. Г. Русский лубок на дереве XVII–XVIII веков // Декоративное искусство СССР. 1971. № 10. С. 30–33.

Сакович А. Г. Русский лубок на меди (XVIII — начало XIX в.) // Декоративное искусство. 1972. № 9. С. 33-37.

Сакович А. Г. Русский настенный лубочный театр XVIII–XIX в. // Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. М., 1983. С. 44–62.

Сакович А. Г., Митрофанова Г. А. Русские народные картинки XVII–XVIII веков. Гравюра на дереве. Каталог выставки. М., 1970.

Самарин Д. Богородица в русском народном православии // Русская мысль. Март–июнь 1918. С. 1–38.

Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М., 1996.

Сапожников Д. И. Самосожжения в русском расколе (со второй половины XVII до конца XVIII). Исторический очерк по архивным документам. М., 1891.

Сапожников Д. Симбирский волшебник Яров // Русский архив. Год 24-й. № 3. 1886. С. 382–386.

Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.

Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1885. Т. I. Кн. 2.

Сахаров Н. А. Старо-русская партия и раскол при императоре Петре I // Странник. 1882. Т. I. № 1–3. С. 32–55, 213–232, 355–371.

Сахаров Ф. Литература истории и обличения русскаго раскола. Систематический указатель книг, брошюр и статей о расколе, находящихся в духовных и светских периодических изданиях. Тамбов, 1887. Вып. 1.

Сахаров Ф. Систематическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах губ. г. Владимира. Владимир, 1905. Ч. 1. (1720–1855).

Свенцицкая В. Украинская народная гравюра XVII–XIX веков // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 57–87.

Свенцицкая В. И. Украинская народная гравюра на дереве в собрании Львовского музея Украинского искусства // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 29–52.

Свенціцька Віра. Українська гравюра XVII ст. // Народна творчість та етнография. 1970. № 4. С. 37–40.

Свенціцька Віра. Українська народна гравюра XVII–XVIII ст. // Народна творчість та етнография. 1970. № 5. С. 47–50.

Северный Н. Е. Преступления против веры и церкви на суде Московского сыскного приказа (1730–1763 гг.). Историко-юридический очерк // Тульские епархиальные ведомости. № 22. 15 ноября 1899 г. С. 1011–1026; № 9. 1 мая 1900 г. С. 360–363; № 10. 15 мая 1900 г. С. 389–393; № 11. 1 июня 1900 г. С. 432–436.

Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ "заложных покойников"» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979. С. 123–130.

Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. 1. Жертва строителей. 2. Новые материалы по языческой братчине // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1957. Вып. 68. С. 20–30.

Седов В. В. Языческая братчина в древнем Новгороде // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1956. Вып. 65. С. 138–141.

Селецкий А. Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII ст. // Киевская старина. Июнь 1886. Т. XV. С. 193–236.

Семевский М. И. Очерки и рассказы из руской истории XVIII в. Слово и дело! 1700–1725. СПб., 1884.

Серов Д. О. Из истории кадровой политики Петра I: фискал-еретик Михаил Косой // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–XX веков. Материалы третьей региональной научной конференции 19–20 ноября 1998 г. Новосибирск, 1998. С. 166–175.

Серов Д. О. Основатель Санкт-Петербургской типографии цейхдиректор Михаил Аврамов и его записки // МѢра. № 1. 1994. С. 130–144.

Серов Д. О. Строители империи. Очерки государственной и криминальной деятельности сподвижников Петра I. Новосибирск, 1996.

Сибирцев И. Исторические сведения из церковно-религиозного быта г. Архангельска в XVII и первой половине XVIII века. Архангельск, 1894.

Сикорский И. А. Эпидемическия вольныя смерти и смертоубийства в Терновских хуторах (близ Тирасполя). Психологическое исследование. Киев, 1897.

Синайский А., священник. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 гг.). СПб., 1895.

Синявский А. Иван-Дурак. Очерк русской народной веры (Очерки русской культуры, 2). Париж, 1991.

Смилянская Е. Б. Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия, «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 254–260

Смилянская Е. Б. Ересь Д. Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. Вып. XII. М., 1982. С. 34–52.

Смилянская Е. Б. К вопросу о народной смеховой культуре XVIII в. (Следственное дело о «Службе кабаку» в комплексе документов о богохульстве и кощунстве) // ТОДРЛ. Т. XLV. СПб., 1992. С. 435–438.

Смилянская Е. Б. Материалы сыскных дел первой половины XVIII в. по обвинению вологжан в кощунстве и волшебстве (к изучению народного сознания) // Археография и источниковедение истории европейского Севера РСФСР. Тезисы выступлений на республиканской научной конференции. Вологда, 1989. Ч. 2. С. 106–108.

Смилянская Е. Б. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // Rossica. Praha 1996. № 1. С.3–20.

Смилянская Е. Б. Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века. Автореферат диссертации... кандидата исторических наук. М., 1987.

Смилянская Е. Б. Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII века. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 1987.

Смилянская Е. Б. Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания (из опыта изучения «духовных дел» первой половины XVIII в.) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 168–175.

Смилянская Е. Б. «Суеверная» книжица первой половины XVIII в. // Живая старина. 1994. № 2. С. 33-36.

Смирнов П. Женщина в деле ослабления старообрядческого раскола. Несколько исторических данных к этому вопросу // Христианское чтение. 1905. Январь. С. 50–66; Апрель, С. 500–516; Май. С. 609–633. Июнь. С. 799–810.

Смирнов П. С. История русскаго раскола старообрядства. Рязань, 1893.

Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.

Смирнов С. «Бабы богомерзкия» // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому. М., 1909. С. 217–243.

Смирнов Ю. И. Передача, исполнение и запоминание заговоров на Русском Севере // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 53–55.

Снегирев И. Лубочныя картинки русскаго народа в московском мире. М., 1861.

Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838–1839. Вып. 1–4.

Соболев А. Н., священник. Загробный мир по древне-русским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древне-русского народного миросозерцания). Сергиев Посад, 1913.

Соболева Л. С. Рукописный лечебник XVIII в. строгановского крестьянина Василия Демидова // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 75–83.

Соболевский А. Из вновь открытого древнерусского поучения до-монгольской эпохи // Живая старина. 1891. Вып. IV. С. 229.

Соболевский А. К истории народных праздников в Великой Руси // Живая старина. СПб., 1890. Вып. 1. С. 130.

Соколов Б. М. «Баба Яга деревяна нога едет с каркарладилом дратитися». Слово в лубке как символ «письменной культуры» // Живая старина. 1995. № 3 (7). С. 52–55.

Соколов Б. М. Художественный язык русской народной гравюры 17–19 веков. К проблеме взаимодействия социальных и эстетических черт в массовых формах искусства. Автореферат диссертации... кандидата искусствоведения. М., 1994.

Соколов М.Е. Старорусские солнечные боги и богини. Историко-этнографическое исследование. Симбирск, 1887.

Соколов М.И. Летучий огненный змей // Живая старина. СПб., 1895. Вып. III–IV. Год пятый. С. 493–494.

Соколов М.И. Урочные посты // Живая старина. СПб., 1891. Вып. III. С. 213.

Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 11–24.

Соколова В. К. Масленица (ее состав, развитие и специфика) // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции, М., 1978. С. 48–70.

Соколов М. И. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1.

Соколов Ю. М. Весна и народный аскетический идеал // Русский филологический вестник. 1910. № 3–4. С. 79–91.

Соколовская М. Л. Складывание института «учительства» в Выго-Лексинском общежительстве (об «исполнении келейного правила» скитскими старостами) // Мир старообрядчества. М.; СПб., 1992. Вып. I. Личность. Книга. Традиция. С. 28–45.

Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.

Старостина Т. В. Об опале А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676–1677 гг. о хранении заговорных писем // Ученые за-

писки Карело-финского университета. Петрозаводск, 1947. Т. II. Вып. 1. Исторические ■ филологические науки. С. 44–89.

Стерлигова И. А. О значении драгоценного убора ■ почитании святых икон // Чудотворная икона ■ Византии и Древней Руси. Редактор-составитель А. М. Лидов. М., 1996. С. 123–132.

Страхова О. Б. Фрагменты заговоров и молитв в травниках // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы ■ симпозиуму. М., 1988. С. 40–42.

Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российския церкви. СПб., 1877.

Сумцов Н. Ф. Личные обереги от сглаза. Харьков, 1896.

Сумцов Н. Ф. Очерк истории колдовства ■ Западной Европе. Отрывок из студенческого сочинения «Очерк истории христианской демонологии». Харьков, 1878.

Сумцов Н. Ф. О том, какие сельские поверья ■ обычаи ■ особенности вредны. Харьков, 1901. Изд. 2-е.

Сцепуржинский И. Братская свеча (этнографический очерк) // Странник. 1877. Т. I. Январь. С. 150–153.

Сытова А. С. Михаил Артемьев — «фундатор» гравировальной фабрики ■ Москве // Народная картинка XVII–XIX веков. Материалы ■ исследования. СПб., 1996. С. 104–117.

Тарабукина А. В. Святые места в картине мира современных «церковных людей» // Живая старина.1998. № 4 (20). С. 28–30.

Тарабукина А. В. Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Канун, альманах под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. Вып. 4. Антропология религиозности. С. 397–454.

Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

Тарасов О. Ю. «Расхожая» икона в русской художественной культуре XVIII — начала XX веков // Культура средних веков ■ нового времени. Сборник статей. М., 1987. С. 80–91.

Тарасов О. Ю. Русские иконы XVIII — начала XX в. на Балканах // Советское славяноведение. 1990. № 3. С. 49–70.

Тарасов О. Ю. Эмблематическое слово ■ иконе // Книга в пространстве культуры. Тезисы научной конференции. М., 1995. С. 65–67.

Тельберг Г. Г. Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII века. М., 1912.

Тенишев В. Н. Программа этнографических сведений о крестьянах центральной России. Смоленск, 1898. Изд. 2-е, испр. и дополн.

Терещенко А. Быт русского народа. Свадьбы. СПб., 1848. [Т. 2]

Терновский Ф. А. Рожнец духовный и Камень веры. Два полемические сочинения против еретиков ■ царствование Петра I // Православное обозрение. Ноябрь 1863. С. 198–218; Декабрь 1863. С. 267–285.

Титлинов Б. В. Правительство Анны Иоанновны в его отношении к делам православной церкви. Вильна, 1905.

Титов А. А. Архимандрит Варлаам Высоцкий (из архивных дел XVIII века) // Русский архив. 1901. № 3. С. 353–363.

Титов А. А. Патриаршее село Святославль и упраздненный Воскресенский Карашский монастырь в Ростовском уезде. Ярославль, 1887.

Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX–XX вв. М.; Л., 1957.

Толстая С. М. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77.

Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX в. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 288–319.

Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстые Н. И. ■ С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции, М., 1978. С. 95–130.

Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.

Толстые Н. И. и С. М. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65.

Толстые Н. И. ■ С. М. О целесообразности применения некоторых лингвистических понятий к описанию славянской духовной культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 51–54.

Топорков А. Л. Любовный заговор в былине // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 15–16.

Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 222–233.

Топоров В. Н. Московские люди XVII века (к злобе дня) // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 191–219.

Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103.

Трегубов С. Религиозный быт русских и состояние духовенства в XVIII в. по мемуарам иностранцев. Киев, 1884.

Труворов А. Волхвы и ворожеи на Руси в конце XVII века // Исторический вестник. Т. 36. Июнь 1889. С. 701–715.

Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. 1890. Вып. I. С. 31–62.

Тульцева Л. А. Божий мир православного крестьянина // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). Материалы международной конференции. Москва, 14–15 июня 1994 г. М., 1996. С. 293–305.

Тульцева Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы) // Советская этнография. 1978. № 3. С. 31–46.

Тульцева Л. А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян (Новое в жизни, науке, технике. Атеизм и религия: история, современность. 11/1990). М., 1990.

Турилов А. А. Народные поверья в русских лечебниках // Живая старина. 1998. № 3. С. 33–36.

Турилов А. А., Чернецов А. В. Ангел Пострелил и зверь Любимец (Сибирский сборник заговоров первой трети XVIII века) // Живая старина. 1994. № 1. С. 26–28.

Турилов А. А. Чернецов А. В. О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография. 1986. № 1. С. 95–103.

Туюнен С. В. Из истории изучения русских заговоров (К постановке вопроса) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 85–95.

Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Ульянов О. Г. Вопросы церковно-археологического освидетельствования мощей на современном этапе // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию Н.В.Покровского (1848–1917). СПб., 1998. С. 300–305.

Успенский Б. А. Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении (Специфика восприятия и трансформация исходного образа) // Труды по знаковым системам, X, Семиотика культуры (Ученые записки Тартуского государственного университета, Вып. 463). Тарту, 1978. С. 86–140.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский Д. Народные верования в церковной живописи // Этнографическое обозрение. Кн. 68–69. 1906. № 1–2. С. 73–87.

Успенский М. И. Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография. М.;Л., 1940. Т. IV. С. 168–173.

Уханова И. Н. Забытый памятник русской ксилографии конца XVII — начала XVIII века // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX в. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 5–33.

Ушаков Н. Н. Исторические сведения об иконописании и иконописцах Владимирской губернии // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1906. Книга VIII. С. 1–56.

Федоров-Давыдов А. А. К вопросу о социологическом изучении старорусского лубка // Труды социологической секции Института археологии и искусствознания РАНИОН. М., 1927. Т. I. С. 78–120.

Федотов Г. П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.

Федотова М. А. О расспросных речах старообрядцев. По материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода // Revue des Études slaves. Paris. Vol. LXIX. № 1–2. 1997. P. 45–59.

Федотова М. А. Сочинения Дидакуса де Беза — один из источников украинских проповедей Димитрия Ростовского // Первые Димитриевские чтения. Материалы научной конференции. 21 — 24 апреля 1996. [СПб., 1996] С. 16–27.

Фирсов Б. М. Теоретические взгляды В. Н. Тенишева // Советская этнография. 1988. № 3. С. 15–27.

Фишман О. М. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 190–205.

Фишман О. М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // Живая старина. 1994. № 4. С. 24–25.

Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879.

Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Paris, 1983. Изд. 3-е.

Флоря Б. Н. Исповедные формулы о взаимоотношениях церкви и государства в России XVI–XVII вв.// Одиссей. 1992. Историк и время. М., 1994. С. 204–214.

Фрэзер Джеймс Джордж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986. Изд. 2-е.

Харузин Н. К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. Год 9-й. Кн. XXXII. С. 143–151.

Хромов О. Р. Историография русской лубочной картинки XIX столетия (И. М. Снегирев, Ф. И. Буслаев, Д. А. Ровинский). Автореферат диссертации... кандидата исторических наук. М., 1991.

Хромов О. Р. Лубочная цельногравированная книга в русском обществе // Книга в пространстве культуры. Тезисы научной конференции. М., 1995. С. 73–75.

Хромов О. Р. Русская лубочная книга XVII–XIX веков. М., 1998.

Царевский А. А. Православное русское духовенство по мыслям и идеалам И.Т. Посошкова (Анализ открытых VII–IX глав «Завещания Отеческого»). Казань, 1898.

Цветаев Д. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. Историческое исследование. М., 1890.

Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М., 1998.

Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. Санкт-Петербург, 1996.

Черепнин Л. В. Из истории древне-русского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 86–109.

Черная Л. А. Феномен книги в русской культуре «переходного периода» от Средневековья к Новому времени // Книга в пространстве культуры. Тезисы научной конференции. М., 1995. С. 95–99.

Чернецов А. В. Двоеверие: мираж или реальность? // Живая старина. 1994. № 4. С. 16–19.

Черникова Т. В. Государево слово и дело во времена Анны Иоанновны // История СССР. 1989. № 5. С. 155–163.

Черникова Т. В. Политические процессы 30-х гг. XVIII в. в России. Автореферат диссертации... кандидата исторических наук. М., 1989.

Черникова Т. В. Политические процессы 30-х гг. XVIII в. в России. Диссертация... кандидата исторических наук. М., 1989.

Чистович И. А. Новгородский миропоолит Иов. Жизнь его и переписка с разными лицами // Странник. 1861. Т. I. С. 35–145.

Чистович И. А. Решиловское дело. Феофан Прокопович и Феофилакт Лопатинский. Материалы для истории первой половины XVIII столетия. СПб., 1861.

Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.

Чистяков В. А. Представления о дороге и загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 114–126.

Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (очерки по истории народных верований). М., 1957. (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. XI).

Шабанова О. И. Ярославские сказания о чудотворных иконах в историко-культурной традиции края (XVII–XVIII в.). Диссертация... кандидата исторических наук. Ярославль, 1998.

Шарко Е. Из области суеверий малоруссов Черниговск.губ. (народная медицина и представления о загробной жизни) // Этнографическое обозрение. 1891. № 1. Год 3-й. Кн. VIII. С. 168–175.

Шашков А. Т. Якутское дело о колдуне Иване Жеглове // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 83–88.

Шевченко С. Повесть о бесе Зеревфере, изданная в 1626 году Киево-Печерской Лаврой (из Семинария академика В. Н. Перетца) // Русский филологический вестник. 1915. Т. LXXIII. С. 325–332.

Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области

балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108–127.

Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.). СПб., 1891. (Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета, Ч. XXIV).

Шорохов А. П. К вопросу о применении Воинских артикулов Петра I в общих (гражданских судах) // Актуальные вопросы правоведения в общенародном государстве. Томск, 1979. С. 88–92.

Штейнберг С. Кликушество и его судебно-медицинское значение // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. Год 6-й. № 2. Июнь. С. 64–81.

Штейнберг С. О крестьянине Василье Акимове и его дочери Анне, обвиняемых в разглашении, из личных видов, будто-бы виденных ими чудес // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. Год 6-й. № 1. Март. С. 97–103.

Шургин И. Н. Архаические деревянные надгробия верхней Пинеги // Живая старина. № 3. 1998. С. 2–5.

Щапов А. П. Сочинения в трех томах. СПб., 1906. Т. I.

Щепанская Т. Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX — начала XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165–171.

Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 102–126.

Юргин Н. Собирание крестьянских автобиографий // Художественный фольклор. IV–V. М., 1929. С. 128–140.

Юхименко Е.М. «Виноград Российский» Семена Денисова (текстологический анализ) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 249–266.

Юхименко Е. М. Вновь найденные письма Семена Денисова //ТОДРЛ. СПб., 1990. Т. XLIV. С. 409–421.

Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь в 40-е — 70-е годы XVIII в. (Евангельская притча о блудном сыне в контексте выговской истории) // Исторический музей — энциклопедия отечественной истории и культуры (Забелинские научные чтения — Год 1994-й. Труды ГИМ. Вып. 98). М., 1997. С. 215–224.

Юхименко Е. М. Дни тезоименитства выговских наставников //ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. L. С. 627–632.

Юхименко Е. М. Неизвестный выговский писатель XVIII в. Василий Данилов Шапошников и «Сказание о преставлении Симеона Денисьевича» //ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVI. С.441–452.

Юхименко Е. М. Новые материалы о начале Выговской пустыни //ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVII. С.328–342.

Юхименко Е. М. «От корени Выгорецкаго монастыря...» Выго-Лексинское общежительство – начало и духовный центр поморского старообрядчества // Revue des Études slaves. Vol. LXIX. № 1–2. 1997. P. 33–44.

Юхименко Е. М. Почитание Зосимы и Савватия Соловецких в Выговской старообрядческой пустыни // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVIII. С. 351–354.

Юхименко Е. М. Старообрядческая историография XVIII в. // Труды ГИМ. М., 1995. Вып. 87 (Забелинские научные чтения, 1993. Исторический музей — энциклопедия отечественной истории и культуры). С. 161–167.

Якушкин Е. И. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические верования и понятия // Этнографическое обозрение. Кн. 9. Год 3-й. 1891. № 2. С. 1–19.

Ярхо Б. И. Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4. С. 18–55.

Angenendt Arnold. Geschichte der Religiösitat im Mittelalter. Darmstadt, 1997.

Angenendt Arnold. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München, 1997.

Astakhova A. M. The Poetical Image and Elements of Philosophy in Russian Exorcisms // VII Международной конгресс антропологических и этнографических наук, 3–10 августа 1964 г. Т. 6. Москва, 1969.

Bayer Vladimir. Ugovor s Đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj. Zagreb, 1982.

Behringer Wolfgang. Erträge und Perspektiven der Hexenforschung // Historische Zeitschrift. Bd. 249. 1989. S. 619–640.

Behringer Wolfgang. Hexenverfolgung im Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit. München, 1987.

Behrisch Lars. Die Kirchenreform Peters des Großen und ihre Auswirkungen bis 1730. Berlin, o.J.

Bergamasco Lucia. Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVIe — XVIIIe siècles // Annales. Economies, Societés, Civilisations. 1993. Vol. 48, № 3. P. 1053–1085.

Beyer Hermann. Marx, Weber und die russischen Altgläubigen. Die altgläubige Unternehmentum des 18. und 19. Jahrhunderts in der Forschung seit 1917 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 30. 1982. Heft 4. S. 541–574.

Blanc Simone. L'Eglise russe à l'aube du «Siècle des Lumières» // Annales. Economies, Societés, Civilisations. Vol. 20. № 3. 1965. P. 443–464.

Boškovska Nada. Die russische Frau im 17.Jahrhundert. Köln, 1998 (Beiträge zur Geschichte Osteuropas. Bd. 24).

Brown Peter. Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine. Paris, 1984.

Brüning Alfons. From Peter Mohyla to Feofan Prokopovich – «Pseudomorphosis» or «Orhodox Confessionalism»? Some considerations on Church and Ideology. Доклад на конференции «Из Москвы в Санкт-Петербург. Путь России из XVII в XVIII в.». Берлин, июнь 1998.

Bruner Erich. Der geistliche Stand in Rußland. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert. Göttingen, (Kirche im Osten. Monographienreihe. Bd. 16).

Bynum Caroline Walker. Wonder // American Historical Review. February 1997. Vol. 102, № 1. P. 1–26.

Burke Peter. Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Stuttgart, 1981.

Bushkovitch Paul. Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, 1992.

Chaunu Pierre. Sur la fin des sorciers au XVIIe siècle // Annales. Economies, Societés, Civilisations. 24e année. № 4. 1969. P. 895–911.

Clay Eugene J. God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du Monde russe et soviétique. Vol. XXVI (1), Janvier–Mars 1985. P. 69–124.

Conrad Anne. Nähe und Distanz – katholische Frauen im Spannungsfeld der frühneuzeitlichen Mariologie // Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10–18.Jahrhundert. Zürich, 1993. S. 175–190.

Conte Francis. Un rituel archaïque de la Russie paysanne: *l'opaxivanie* // Slovo. № 17. 1996. (Melanges offerts a F. de Labriolle). P. 209–218.

Conte Francis. L'héritage païen de la Russie. Vol. I. Le paysan et son univers symbolique. Paris, 1997.

Coreth Anna. Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. 2., erw. Aufl. München, Oldenbourg, 1982 (Österreich Archiv).

Cousin Bernard. Deux cents miracles en Provence sous Louis XIV // Revue de l'histoire de la spiritualité. Vol. 52. 1976. P. 225–244.

Cracraft James. The Church Reform of Peter the Great. Stanford, 1971.

Cracraft James. Opposition to Peter the Great // Imperial Russia 1700–1917. State, Society, Opposition. Essays in Honour of Marc Raeff. Ed. by Ezra Mendelsohn and Marshall S. Shatz. DeKalb, Illinois, 1988. S. 22–36.

Crummey Robert O. Aristocrats and Servitors. The Boyar Elite in Russia. 1613–1689. Princeton, 1983.

Crummey Robert O. Old Belief as a Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. Vol. 52. № 4 (Winter 1993). S. 700–711.

Crummey Robert O. The Old Believers & the World of Antichrist. The Vyg Community & the Russian State, 1694–1855. Madison, 1970.

Crummey Robert O. The Spirituality of the Vyg Fathers // Church, Nation and State in Russia and Ukraine. Ed. by Geoffrey A. Hosking. London, 1991. P. 23–37.

Davis Natalie Zemon. Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16e siècle. Paris, 1979.

Davis Natalie Zemon. From «Popular Religion» to Religious Cultures // Reformation Europe. A Guide to Research. Ed. Steven Ozment. St. Louis, 1982. P. 321–341.

Davis Natalie Zemon. Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe siècle. Paris, 1988.

Davis Natalie Zemon. Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion // The Pursuit of Holiness in Late Medieval and

Renaissance Religion. Ed. by Ch. Trinkaus, H. A. Oberman. Leyde, 1974. P. 307–336.

Davis Natalie Zemon. Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Frankfurt am Main, 1989.

Delaruelle Etienne. La pieté populaire au Moyen âge. Turin, 1975 [разные пагинации].

Deluga Waldemar. Les gravures orthodoxes et gréco-catholiques de la République polonaise des XVIIe et XVIIIe siècles // Revue des Études slaves. T. 66. Fasc. 2. 1994. P. 267–284.

Deluga Waldemar. Prints for a Monastery in Kiev // Print Quaterly. Vol. XIII. № 1. March 1996. P. 10–19.

Delumeau Jean. La Peur en Occident (XIVe – XVIIIe siècles). Une cité assiegée. Paris, 1978.

Delumeau Jean. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, 1971 (Nouvelle Clio, 30bis).

Delumeau Jean. Rassurer et protéger. Le séntiment de securité dans l'Occident d'autrefois. Paris, 1989.

Delumeau Jean. Les réformateurs et la superstition // Actes du colloque «L'amiral de Coligny et son temps» (Paris, 24–28 octobre 1972). Paris, 1974. P. 451–487.

Dinzelbacher Peter. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.

Dülmen van R. Entzauberung der Welt. Christentum, Aufklärung und Magie // Dülmen van R. Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit. Frankfurt am Main, 1989. S. 204–214.

Dülmen Richard van. Die Dienerin des Bösen. Zum Hexenbild in der frühen Neuzeit // Zeitschrift für historische Forschung. 18 (1991). S. 385–398.

Dülmen Richard van. Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Hrsg. Von Wolfgang Schieder. Göttingen, 1988. S. 14–30 (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11).

Dupont-Buchat Marie-Sylvie, Frijhoff Willem, Muchembled Robert. Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas (XVIe–XVIIe siècle). Paris, 1978.

Ebbinghaus Andreas. Die Altrussischen Marienikonen-Legenden (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin). Wiesbaden, 1991.

Engelstein L. Combined Underdevelopment. Discipline and the Law im Imperial and Soviet Russia // American Historical Review. Vol. 98. 1993. P. 338–353.

Farge Arlette. Le goût de l'archive. Paris, 1989. (La librairie du XXe siècle).

Farrell Dianne Ecklund. Medieval Popular Humor in Russian Eighteenth Century *Lubki* // Slavic Review. 50. № 3. 1991. 551–565.

Farrell Dianne Ecklund. Laughter Transformed: the Shift from Medieval to Enlightenment Humour in Russian Popular Prints // Russia and the World of the Eighteenth Century. Ed.R.P. Bartlett, A.G.Cross, K.Rasmussen. Columbus, 1988. P. 157–176.

Farrell Dianne Ecklund. Popular Prints in the Cultural History of Eighteenth-Century Russia. Dissertation. Madison, 1980.

Farrell Dianne Ecklund. Shamanic Elements in Some Early Eighteenth Century Russian Woodcuts // Slavic Review. Vol. 52. № 4 (Winter 1993). P. 725–744.

Favret-Saada Jeanne. Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage. Paris, 1977.

Fedotov G.P. The Russian Religious Mind. Vol. I. Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries. Cambridge (Mass.), 1966; Vol. II. The Middle Ages. The Thirteenth to the Fifteenth Centuries. Cambridge (Mass.), 1966.

Ferté, Jeanne. La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622–1695). Paris, 1962.

Finčenko, Alexandre. La magie du mot et du son dans le rituel des pasteurs de la Russie du Nord. Deuxième moitié du XIXe — debut du XXe siècle // Revue des Études slaves. 1997. Vol. 68. Fasc.4. P. 603–623.

Finucane Ronald C. Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. London, 1977.

Fournée Jean. Le culte populaire des Saints en Normandie. Étude générale. Paris, 1973.

Frank Stephen P. Popular Justice, Community, and Culture among the Russian Peasantry // The World of the Russian Peasant: Post-Emancipation Culture and Society. Ed.by Ben Eklof and Stephen Frank. Boston, 1990. P. 133–153.

Freeze Gregory L. Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Imperial Russia. New Histories for the Empire. Ed. Y.Burbank, D.C.Ransel. Bloomington, 1998. P. 210–249.

Freeze Gregory. The Rechristianisation of Russia. The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Studia Slavica Finlandensia. № 7. 1990. P. 101–136.

Freeze Gregory. The Russian Levites. Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge, 1977.

Freeze Gregory. The Wages of Sin. The Decline of Public Penance in Imperial Russia // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. Ed.Stephan K.Batalden. DeKalb, 1993. P. 53–82.

Freud Sigmund. Studienausgabe. Bd. VI. Hysterie und Angst. Frankfurt am Main, 1971.

Frijhoff Willem. Problèmes spécifiques d'une approche de la «religion populaire» dans une pays de confession mixte: le cas de Provinces-Unies // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 35–43.

Gennep Arnold Van. Les rites de passage. Étude systematique des rites. Paris, 1981.

Gershenkron A. Europe in the Russian Mirror. Four Lectures in Economic History. London, 1970.

Glickman Rose L. The Peasant Woman as Healer // Russia's Women: Accomodation, Resistance, Transformation. Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D.Worobec. Berkeley, 1991. P. 148–162.

Grabmayer Johannes. Volksglauben und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten. Wien, Köln, Weimar, 1994.

Ginzburg Carlo. Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 1980.

Ginzburg Carlo. Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Berlin, 1990.

Histoire de la France religieuse. Sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond. T.2. Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV–XVIII siècle) Paris, 1988.

Habermas Rebekka. Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit (Historische Studien, Bd. 5). Frankfurt, 1991.

Härtel H.-J. Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič. Würzburg, 1970. (Das östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrage des ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner. Neue Folge, 23).

Hahn Alois. Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekentnisse. Selbstthematisiernug und Zivilisationsprozeß // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Bd. 34. 1982. S. 407–437.

Harvolk Edgar. «Volksbarocke» Heiligenverehrung und jesuitische Kultpropaganda // Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. Von P. Dinzelbacher und D.R.Bauer. Stuttgart, 1990. P. 262–278.

Hauptmann Peter. Die «Narren um Christi Willen» in der Ostkirche // Kirche im Osten. Bd. 2. 1959. S. 27–49.

Hildermeier Manfred. Alter Glaube und neue Welt. Zur Sozialgeschichte der Raskol in 18. und 19. Jahrhundert // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1990. Bd. 38. Heft 3. S. 372–398. Heft 4. S. 504–525.

Hildermeier Manfred. Alter Glaube und Mobilität. Bemerkungen zur Verbreitung und sozialen Struktur des Raskol in frühindustriellen Rußland (1760–1860) //Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1991. Bd. 39. Heft 3. S. 321–338.

Hollberg Wilhelm. Das russische Altgläubigentum. Seine Entstehung und Entwicklung. Aus dem Nachlass herausgegeben von Nils und Ingrid Hollberg. Tartu/Dorpat, 1994. Bd. I–II.

Holly Werner. Der doppelte Boden in Verhören. Sprachliche Strategien von Verhörenden // Pragmatik. Theorie und Praxis. Hrsg. von Wolfgang Frier. Amsterdam, 1981 (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 13). S. 275–319.

Honegger Claudia (Hrsg.) Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters. Frankfurt am Main, 1978.

Ingerflom Claudio Sergio. Les représentations collectives du pouvoir et l'"imposture" dans la Russie des XVIIIe — XXe siècles // La royauté sacrée dans le monde chrétien (Colloque de Royaumont, mars 1989) Paris, 1992. P. 157–164.

Jerouschek Günter. Die Hexenverfolgungen als Problem der Rechtgeschichte. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen aus dem Bereich der Hexenforschung // Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte. 15.Jahrgang 1993. S. 202–224.

Kämpfer Frank. Verhöre über das Entfernen von Ikonen aus den Kirchen. Ein Vorgang aus dem Moskau des Jahres 1657 // Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spititualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Hrsg. Peter Hauptmann. Göttingen, 1982. S. 295–302 (= Kirche im Osten. Monographienreihe, Bd. 17).

Kaiser Daniel H. Death and Dying in Early Modern Russia // Major Problems in Early Modern Russian History. Ed. by Nancy Shields Kollmann. New York & London, 1992. P. 217–257.

Kieckhefer Richard. Magie im Mittelalter. München, 1995.

Kivelson Valerie. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. Под редакцией А. М. Клеймола, Г. Д. Ленхофф. М., 1997. С. 267–283.

Kivelson Valerie. Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XIX. 1995. S. 302–323.

Kivelson Valerie. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women: Accomodation, Resistance, Transformation. Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D.Worobec. Berkeley, 1991. P. 74–94.

Koschmal Walter. Die Ikonenerzählung zwischen Dogma, Politik und Aberglaube // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. LV. 1995/96. S. 7–26.

Kovácz Zoltán. Die Hexen in Russland // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. T.XXII. Fasc.1–2. 1973. S. 51–87.

Kowalska Hanna. Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich. Wrosław — Warszawa, 1987. (Prace komisji słowianoznawstwa, № 46).

Kriedte Peter. Die Hexen und ihre Ankläger. Zu den lokalen Voraussetzungen der Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht // Zeitschrift für historische Forschung. 1987. S. 47–71.

Labouvie Eva. Männer im Hexenprozess. Zur Sozialanthropologie eines «männlichen» Verständnisses von Magie und Hexerei // Geschichte und Gesellschaft. Bd. 16. 1990. S. 56–78.

Le Bras Gabriel. Études de sociologie religieuse. T.2. De la morphologie à la typologie. Paris, 1956.

Lebrun François. La religion de l'évêque de Saint-Mâlo et ses diocésains au début du XVIIe siècle, a travers les statuts synodeaux de 1619 // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 45–51.

Lehmann Hartmut. Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter // Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Teil I. Wiesbaden, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung. Bd. 25).

Levin Eve. Childbirth in Pre-Petrine Russia // Russia's Women: Accomodation, Resistance, Transformation. Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D.Worobec. Berkeley, 1991. P. 44–59.

Levin Eve. *Dvoeverie* and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. Ed. by Stephen K.Batalden. DeKalb, 1993. P. 31–52.

Levin Eve. Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine. DeKalb, 1997. P. 96–114.

Lewitter L. R. Ivan Tikhonovich Pososhkov (1652–1726) and "The Spirit of Capitalism" // The Slavonic and East European Review. Vol. 125 (51). 1978. S. 524–557.

Lewin Moshe. La religion populaire dans la Russie du XXe siècle // La formation du système soviétique. Essais sur l'histoire sociale de la Russie dans l'entre-deux-guerres. Paris, 1985. P. 82–101.

Lewitter L. R. Peter the Great's Attitude towards Religion: from Traditional Piety to Rational Theology // Russia and the World of the Eighteenth Century. Ed. R. P. Bartlett, A. G. Cross, K. Rasmussen. Columbus, 1988. S. 62–77.

Lottin Alain. Contre-Réforme et religion populaire: un mariage difficile mais réussi aux XVI siècles en Flandre et en Hainaut // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 53–63.

Malinowski Bronislaw. Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften. Frankfurt a.M., 1973.

Malyshev V. I. «The Confession» of Ivan Filipov, 1744 // Oxford Slavonic Papers. Vol. XI. 1964. P. 17–27.

Mandrou Robert. Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique. Paris, 1968.

Manselli Raoul. La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire. Montréal, Paris, 1975 (Conférence Albert-le-Grand, 27, 1973).

Mansikka Viljo Johannes. Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen. Helsinki, 1922.

Mansikka Viljo Johannes. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909.

Marchadier Bernard. L'exhumation des reliques dans les premières années du pouvoir soviétique // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XXII (1). Janvier–mars 1981. P. 67–88.

Marchadier Bernard. Sur le livre de Vladimir Rjabušinskij: *La Vieille Foi et le sentiment religieux russe* // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XXI. 1980. P. 83–107.

Marchal Guy P. Die «Metz zuo Neisidlen»: Marien im politischen Kampf // Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte (10.–18. Jahrhundert). Zürich, 1993. S. 309–322.

Marchal Guy P. Les jalons pour une histoire d'iconoclasme au Moyen Âge // Annales. Histoire, Sciences sociales. 50e Année. N 5. Septembre–Octobre 1995. P. 1135–1156.

Martin Hervé, Martin Louis. Croix rurales et sacralisation de l'espace // Archives de sciences sociales des religions. T.44/1. Janvier–mars 1977. P. 23–38.

Ménard Michèle. Une histoire des mentalités religieuses aux XVII et XVIII siècles. Mille retables de l'ancien diozèse du Mans. Paris, 1980.

Mesnil Marianne, Popova Assia. Démone et chrétienne: Sainte Vendredi // Revue des Études slaves. Vol. LXV. № 4. P. 743–762.

Mina John Louis. A Thematic and Poetic Analysis of Russian Religious Oral Epics (epic duxovnye stixi). Dissertation. Berkeley, 1979.

Molitor Hansgeorg. Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit — ein methodisches Problem // Festgabe für Ernst Walter Zeeden. Münster, 1976. S. 1–20.

Muchembled Robert. L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles // Annales. Economies, Societés, Civilisations. Mars–avril 1985. № 2. P. 288–306.

Muchembled Robert. Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe — XVIIIe siècles). Essai. Paris, 1978.

Muchembled Robert. La sorcière au village. XVe — XVIIIe siècle. Paris, 1991.

Muller A.V. The Inquisitorial Network of Peter the Great // Russian Orthodoxy under the Old Regime. Ed.R.L.Nichols, Th.G.Stavrou. Minneapolis, 1978. P. 142–153.

Niqueux Michel. Le mythe des *xlysty* dans la littérature russe // Revue des Études slaves. Paris. Vol. LXIX. № 1–2. 1997. P. 201–221.

Nolte Hans-Heinrich. Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung // Kirche im Osten. Bd. 19. Göttingen, 1976. S. 11–28.

Nolte Hans-Heinrich. Religiöse Toleranz in Rußland, 1600–1725. Göttingen, 1969.

Nolte Hans-Heinrich. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der russischen Kirchenspaltung // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 23. 1975. Heft 3. S. 321–343.

Oestreich Gerhard. Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze. Berlin, 1969.

Paul Jacques. La perception du caractère populaire du fait religieux au début du XIVe siècle d'apres l'enquête sur les miracles de Louis d'Angou // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 77–84.

Perouas Louis. Entre le XVIe et le XIXe siècle: des regards différents sur le culte des saints en Limousin // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 85–94.

Petrovich Michael B. The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1978. Bd. 25. S. 283–296.

Platelle Henri. Reliques circulant sous un faux nom: formalisme et religion populaire // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 95–102.

Pott Martin. Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik (Studien zur deutschen Literatur. Bd. 119). Tübingen, 1992.

Raeff Marc. La noblesse et le discours politique sous le règne de Pierre le Grand // Cahiers du Monde russe et soviétique. Vol. XXXIV (1–2). Janvier–juin 1993. P. 33–46.

Raeff Marc. Transfiguration and Modernization. The Paradoxes of Social Disciplining, Pedagogical Leadership, and the Enlightenment in 18th century Russia // Raeff M. Political Ideas and Institutions in Imperial Russia. Oxford, 1994. P. 334–343.

Ramer Samuel C. Traditional Healers and Peasant Culture in Russia, 1861–1917 // Peasant Economy, Culture and Politics of European Russia, 1800–1921. Ed.Esther Kingston-Mann and Timothy Mixter. Princeton, 1991. P. 207–232.

Rexheuser Adelheid. Orthodoxe Frömmigkeit und westliche Bildung im Rußland im 18. Jahrhundert. Das Leben A. T. Bolotovs // Ostikirchliche Studien. Bd. 37. 1988. S. 148–177.

Robbins Thomas. Religious Mass Suicide Before Jonestown: The Russian Old Believers // Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion. Vol. 47. № 1. Spring 1986. P. 1–20.

Roberti J. C. Les éléments païens dans les cérémonies populaires russes du XVIIe siècle: répétivité et/ou créativité // Slavica Gandensia. Vol. 7–8. 1980–1981. P. 147–155.

Rothe Hans. Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert. Erster Versuch einer Grundlegung. Opladen, 1984.

Rüss Hartmut. Herren und Diener. Die soziale und politische Mentalität des russischen Adels. 9.–17. Jahrhundert. Köln, 1994 (Beiträge zur Geschichte Osteuropas. Bd. 17).

Ryan W.F. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // Slavonic and East European Review. Vol. 76. № 1. January 1998. P. 49–84.

Rustemeyer, Angela, Siebert, Diana. Alltagsgeschichte der unteren Schichten im Russischen Reich (1861–1914). Kommentierte Bibliographie Zeitgenössischer Titel und Bericht über die Forschung. Stuttgart, 1997.

Sauzet Robert. La religion populaire bas-languedocienne au XVIIe siècle entre la Réforme et la Contre-réforme // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 103–108.

Scheidegger Gabriele. «Die Kirche ist keine Kirche mehr». Der «Raskol»: alte Quellen neu betrachtet // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 46. 1998. Heft 2. S. 177–194.

Schevzov Vera. Popular Orthodoxy in Late Imperial Russia. Diss. Yale University, 1994.

Schilling Heinz. Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität. Möglichkeit und Grenzen religiöser und gesellschaftlicher Differenzierung zu Beginn der Neuzeit // Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg.von Gunther Vogler. Weimar, 1994. S. 277–308.

Schilling Heinz. Disziplinierung oder «Selbstregulierung der Untertanen»? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei Erforschung der frümodernen Kirchenzucht // Historische Zeitschrift. Bd. 264. 1997. S. 675–691.

Schilling Heinz. Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa im interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive — eine Zwischenbilanz // Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Hrsg. von Heinz Schilling. S. 12–40.

Schilling Heinz. Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 // Historische Zeitschift. 1988. Bd. 246. S. 1–45.

Schilling Heinz. Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit // Archiv für Reformationsgeschichte. 1993. S. 591–613.

Schilling Heinz. Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft — Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas // Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. Hrsg. von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling. Gütersloh, 1995. S. 1–49.

Schilling Heinz. Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frümodernen Europa // Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart. Hrsg.von Peter Herrmann. Göttingen, 1996. S. 123–137.

Schilling Heinz. «Konfessionsbildung» und «Konfessionalisierung» // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 1991. Heft 7. S. 447–463. 779–794.

Schilling Heinz. Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung // Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des I.Internationales Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit. Hrsg.von Klaus Garber. Tübingen, 1989. S. 87–107.

Schilling Heinz. Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit // Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt, 1991. S. 192–252 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 940).

Schmidt Christoph. Sozialkontrolle in Moskau. Justiz, Kriminalität und Leibeigenschaft; 1649–1785. Stuttgart, 1996 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa. Bd. 44).

Schmidt Christoph. Das Wunder bei Helmold von Bosau und Nestor. Materialien zu einem Kulturvergleich // Saeculum. Bd. 49. 1998. S. 235–268.

Schmitt Jean-Claude. Der Mediävist und die Volkskultur // Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. Peter Dinzelbacher und Dieter R.Bauer (Quellen und Forschungen aus der Gebiet der Geschichte. Neue Folge. Heft 13). Padeborn, o.J. S. 29–40.

Schmitt Jean-Claude. Menschen, Tiere und Dämonen. Volkskunde und Geschichte // Saeculum. Bd. 32. Heft 4. 1981. S. 334–348.

Schmitt Jean-Claude. «Religion populaire» et culture folklorique // Annales. Economies. Sociétés. Civilisations. 31e année. № 5. Septembre-Octobre 1976. P. 941–953.

Schmitt Jean-Claude. Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle. Paris, 1979.

Schmitt J.-C. Les «superstitions» // Histoire de la France religieuse. T.1. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIVe siècle). Paris, 1988. P. 441–551.

Schnabel-Schüle Helga. Ego-Dokumente im frühneuzeitlichen Strafprozeß // Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Hrsg. von Winfried Schulze. Berlin, 1996 (Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte, Bd. 2). S. 295–316.

Schreiner Klaus. Laienfrömmigkeit — Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter // Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. München, 1992. S. 1–78.

Schreiner Klaus. Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer: Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Adelsfrömmigkeit // Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte (10.–18.Jahrhundert). Zürich, 1993. S. 213–242.

Schulze Winfried. Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung «EGO-DOKUMENTE» // Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Hrsg. von Winfried Schulze. Berlin, 1996 (Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte, Bd. 2). S. 1–30.

Schulze Winfried. Gerhard Oestereichs Begriff «Sozialdisziplinierung» in der Frühen Neuzeit // Zeitschrift für historische Forschung. Bd. 14. 1987. S. 265–302.

Schulze Winfried. Zur Ergiebigkeit von Zeugenbefragungen und Verhören // Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Hrsg. von Winfried Schulze. Berlin, 1996 (Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte, Bd. 2). S. 319–325.

Schwerhoff Gerd. Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen der frühen Neuzeit // Saeculum. Bd. 37. 1986. S. 45–82.

Séguy Jean. Images et «Religion populaire» // Archives de sciences sociales des religions. T.44/1. Juillet-septembre 1977. P. 25–43.

Sellin Volker. Mentalität und Mentalitätsgeschichte // Historische Zeitschrift. Bd. 241. 1985. S. 555–598.

Sigal Pierre-André. L'homme et le miracle dans la France médievale (XIe –XIIe siècle). Paris, 1985.

Siller Max Konrad. Zauberspruch und Hexenprozeß. Die Rolle des Zauberspruchs in dem Zauber- und Hexenprozessen Tirols // Werner M. Bauer (Hrsg.). Tradition und Entwickung. Festschrift Eugen Thurnher zum 60.Geburtstag (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe, Bd. 14). Innsbruck, 1982. S. 127–154.

Spamer Adolf. Zur Aberglaubenbekämpfung des Barock. Ein Handwörterbuch deutschen Aberglaubens von 1721 und sein Verfasser // Miscellanea Academica Berolinensia. Gesammelte Abhandlungen zur Feier des 250jährigen Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. II/1 Berlin, 1950. S. 133–159.

Stange-Zhirovova N. Quelques considerations sur le culte de la Terre-Mère chez les slaves orientaux au XIXe–XXe siècles // Slavica Gandensia. 1986. Vol. 13. To honor Frans Vynske. P. 423–428.

Strotmann D. T. Quelques aperçus historiques sur le culte marial en Russie // Irénikon. T. XXXII. 1959. P. 178–202.

Stupperich R. Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen. Inaugural-Dissertation. Berlin, 1936.

Tazbir Janusz. Hexenprozesse in Polen // Archiv für Reformationsgeschichte. Bd. 71. 1980. S. 280–307.

Theißen Gerd. Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Göttingen, 1974.

Thomas Keith. Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London, 1991.

Thomas Keith. The Relevance of Social Antropology to the Historical Study of English Witchcraft // Witchcraft: Confessions & Accusations. London, 1970. P. 47–79.

Thompson Ewa M. Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture. Lanham, New York, London, 1987.

Thyrêt Isolde. Muscovite Miracle Stories as Sources for Gender-Specific Religious Experience // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine. Ed. by S. H.Baron and N. S. Kollmann. DeKalb, 1997. P. 115–131.

Tolstaya S. M. The Worshipping of Saints and its Transformation in Slavic Folk Culture // Traditional folk belief today. Conference dedicated to the 90th anniversary of Oskar Loorits. Tartu, 1990. S. 157–159.

Toussaert Jacques. Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Âge. Paris, 1960.

Vauchez André. Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses. Paris, 1987.

Vauchez André. Les procès de canonisation médiévaux comme sources de l'histoire de la religion populaire // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 109–113.

Veit Ludwig Andreas, Lenhart Ludwig. Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg, 1956.

Venard Marc. Dans l'affrontement des Réformes du XVIe siècle: regards et jugements portés sur la religion populaire // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 115–125.

Viguerie Jean de. Le miracle dans la France du XVIIe siècle // XVIIe siècle. Janvier/Mars 1983. № 138/1. P. 313–331.

Weber Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen, 1978.

Weber Max. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5-e Aufl. Tübingen, 1976.

Weber Max. Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912 (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe. Bd. I/10). Hrsg. Von Wolfgang J.Mommsen in Zusammenarbeit mit Dittmar Dahlmann. Tübingen, 1996.

Winter Eduard. Josephinismus und Petrinismus. Zur vergleichenden Geschichte der österreichischen und russischen Aufklärung // Canadian-American Slavic Studies. Vol. 16. № 3–4. 1982. S. 357–368.

Witkowska Aleksandra. La pieté populaire à la lumière des pèlerinages du bas Moyen-âge en Pologne // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 133–137.

Wittram R. Peters des Grossen Verhältnis zur Religion und Kirche // Historische Zeitschrift. Bd. 173. 1952. S. 261–296.

Worobec Christine D. Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // Russian Review. Vol. 54. № 2. P. 165–187.

Zguta Russell. The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World // Slavic Review. Vol. 36. № 2. June 1977. P. 220–230.

Zguta Russell. Was There a Witch Craze in Muscovite Russia? // Soutern Folklore Quaterly. Vol. 40. 1977. P. 119–127.

Zguta Russell. Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia // Rusian Review. Vol. 37. 1978. P. 438–448.

Zguta Russell. Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia // American Historical Review. Vol. 82. № 5. December 1977. P. 1187–1207.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аарон (Еропкин) (ум. 1740), архимандрит Валдайского Иверского монастыря (январь 1704, 27 декабря 1708), Юрьева монастыря (1708–1714), епископ Корельский и Ладожский (24 января 1714), в Ниловой пустыни (с 1723), вторично епископ (с 29 января 1728 по 1730), затем вновь в Ниловой пустыни *151*

Аарон, казначей Николаевского Улейменского монастыря *125*

Абакумовых Федотья Иванова, крестьянка (?) *227*

Абрамий см. Авраамий, иеродиакон

Абрамов И 46

Абрамов Иван, священник *241*

Аввакум (Петров) (20 ноября 1620 — 14 апреля 1682) – священник в селе Лопатицы (Лопатищи) (1643 или 1644), протопоп храма в Юрьевце Повольском (1652); в 1916 г. причислен к лику святых Освященным собором Древлеправославной церкви *7, 48–49, 55, 61, 69, 76, 268, 309, 380*

Авдотья, дочь крестьянина Вавилы Юрьева *153–154*

Авдотья, вдова просвирня *165*

Авдотья, крестьянка, жена Филиппа Петрова *69–70*

Авдотья, старообрядка, жительница Петербурга, похоронена у церкви Св. Симеона Страннноприимца *54*

Авдулина Авдотья Петрова, жена дворецкого князя Алексея Ивановича Трубецкого *242*

Авив Священномученик, пострадал от Лисания, правителя Эдессы, в 322 г.; память 15 ноября *187, 189*

Авраа́мий (ум. 27 июля 1736), иеродиакон Николаевского Улейменского монастыря *125, 370*

Авраамий (ум. 6 августа 1702), митрополит Белгородский (13 июля 1684–1702), до этого — архимандрит Андроникова монастыря в Москве (с 1681) *150, 157, 159*

Авраамий (Афанасий), старообрядческий юродивый и пи-

сатель, сожжен на Болоте весной 1672 г. *69, 258, 261*
Аврамов Купреян, крестьянин села Покровского Галицкого уезда, вотчины князя Д. М. Голицына, занимался знахарской практикой *109–111, 113*
Аврамов Михаил Петрович (1681 — 24 августа 1752), статский советник, первый директор Санкт-Петербургской типографии (1711–1727), до этого подьячий Посольского приказа, дьяк Оружейной палаты, с 1732 г. в заточении в Иверском монастыре, затем (с 1738) в ссылке в Охотске, затем в заключении в Тайной канцелярии (с 1748) *11, 300, 305–306*
Агапитов Иван, иконописец *433*
Агапитова Устинья (ум. около 1716), крестьянка деревни Дешевиха Утомской волости Вологодского уезда, принадлежавшей В. И. Писаревой, жена Петра Сергеева *258*
Агапкина Т.А. 226
Агеев Гавриил, стрелец Ушакова полка, старообрядец *42*
Аграфена Катаевна (Анастасия ?) (казнена в 1734), хлыстовская наставница, монахиня Ивановского монастыря в Москве *51*
Адольский Иван Большой, живописец, мастер Оружейной палаты, гравер и художник по финифти, работал в Петербурге с 1711 по 1728 г. *189–190*
Адриан Пошехонский Св. (убит 5 марта 1550), основатель Успенской Адриановой пустыни (1543), память 17 марта *209, 213*
Адриан (ум. 16 октября 1700), патриарх Московский и Всея Руси (24 августа 1690–1700), до этого архимандрит чудовский (1678), митрополит Казанский и Свияжский (21 марта 1686) *41, 259, 261, 263, 289, 343*
Адриан, священник Николаевской церкви в селе Чернижа *443*
Акишин М. О. 427
Аксинья, девка, жившая у помещиков Воейковых, старообрядка *318*
Аксинья, татарка, дворовая Таракановых *104*
Александер Манфред 8
Александр Невский Св. (ок. 1220 — 14 ноября 1263), князь Новгородский (1236–1251), великий князь Владимирский (1252); память 23 ноября и 30 августа *293*
Александр Ошевенский Св. *226*
Александр Свирский Св. (ум. 30 августа 1533), основатель Александро-Свирского монастыря; мощи обретены в 1641 г.; память 30 августа *191, 198, 223–225, 278*
Александр III (26 февраля 1845 — 20 октября 1894), российский император (с 1 марта 1881) *9*

Александр Македонский (356 — 13 июня 323 до Р. Х.), царь Македонии *188*
Александр, старец Николаевского Улейменского монастыря *370*
Александр (Керженский) (1674 — 21 марта 1720), иеродиакон, старообрядец, автор так называемых «Диаконовых ответов»; казнен в Нижнем Новгороде *58, 75*
Александр, старообрядец, мощи которого почитались на Ветке *45*
Александров Конон, священник Пятницкой церкви Троице-Сергиева монастыря *443*
Алексеев Н. П. 85
Алексеев Александр (род. около 1671), священник, служивший в церкви Богородицы Смоленской в селе Кузмодемьянском, принадлежавшем князю Е. В. Мещерскому, сын каргопольского купца, диакон в Спасо-Каргопольском монастыре (1698–1699), священник в девичьем Лазаревом монастыре в Новгороде Великом (1716), крестовый священник в доме княгини Дарьи Ржевской в Петербурге, затем полковой священник *301–302*
Алексеев А.И. 8
Алексеев Софрон, крестьянин села Запонорья Московского уезда, вотчины Чудова монастыря *63, 154–155, 157*
Алексеева Ирина (Арина), вериижница, жившая в Вознесенском девичьем монастыре, хлыстовка *241, 388*
Алексеева Ирина, прозвище Рымшиха, крестьянка села Дряплово Одоевского уезда, вотчины Крутицкого монастыря *96–98, 102, 104*
Алексеева М. А. 192, 427, 433
Алексеева Н. В. 161
Алексий Св. Человек Божий, память 17 марта *189, 423, 443*
Алексий Св. (в миру Симеон или Елевферий) (ок. 1293–1298 — 12 февраля 1378), митрополит Московский с 1355 г.; мощи обретены в 1341 г., память 12 февраля и 20 мая *191–192, 241, 278, 295, 391, 412, 414–415*
Алексей, священник села Покровского Юрьевецкого уезда *205*
Алексей Михайлович (19 марта 1629 29 января 1676), царь (1645) *274, 316, 331, 343, 398, 400*
Алексей Петрович (18 февраля 1690 — 26 июня 1718), царевич, старший сын Петра I *23, 32, 264, 343, 358 409, 420*
Алексий, священник Воскресенской церкви в г. Романове-Борисоглебске *146*
Алмазов А.И. 127, 129, 411
Аммон И.Ф. 280
Амосов Ермолай, старообрядческий юродивый, живший на Выгу *261*
Амосов Мина (род. около 1712), ямщик *162*
Анастасия Святая, Преподобномученица; память 29 октября *167*

Ананьин Михаил, дворовый Авдотьи Петровны Волынской *333*

Андреев Афанасий (род. около 1684), священник Ильинской церкви села Ильинского Юрьевецкого уезда *203–207*

Андреев Иван, матрос *159*

Андреев Максим, дьячок церкви Всемилостивого Спаса на Красном Бору *234*

Андреев Трифон, крестьянин деревни Пески *138*

Андреев Филипп, крестьянин деревни Пески *138*

Андреев Яков, дворовый человек боярина Нелединского-Мелецкого, столяр *204*

Андреев Ярафий, крестьянин деревни Телицына Гора Кенозерской дворцовой волости Каргопольского уезда, старообрядец *44, 159*

Андреева Ирина, крестьянка вотчины Григория Коскова деревни Горохово (Костромской уезд), кликуша *389*

Андреева Прасковья, дворовая девка боярина Нелединского-Мелецкого, сестра крестьянина Василия Андреева *206*

Андроник, старообрядческий старец, действовал в Калуге *56*

Анисимов Е. В. 346, 354

Анисимов Петр, диакон в церкви Николая Чудотворца в селе Урюпино, Николаевской тож, вотчине князя Юрия Юрьевича Одоевского, диакон (1713), затем священник (1721) ■ доме князя Ю. Ю. Одоевского, затем священник церкви Неопалимыя Купины ■ Конюшенной слободе за Земляным городом *284*

Анисимов Петр, повар Татищевых *338*

Анисимов Петр, крестьянин деревни Костолово *138*

Анисимов Стефан, священник, бывший при церкви Казанской Богоматери в Вознесенском девичьем монастыре (с 1714) *242–243*

Аничков Е. В. 84, 149

Аничков Михаил, капитан *306–307*

Анна Святая, мать Богоматери *187, 435*

Анна Кашинская Св. (в иночестве София) (ум. 1368), княгиня, дочь ростовского князя Дмитрия Борисовича, жена Св. князя Михаила Ярославича Тверского. Причислена к лику святых в 1649 г., деканонизирована в 1677–78 гг., вновь признана святой в 1909 г. *41*

Анна (в схиме Иоанна, в миру княжна Барятинская), монахиня Вознесенского девичьего монастыря *233–234, 237–239, 242*

Анна Иоанновна (28 января 1693 — 17 октября 1740), жена герцога Фридриха Вильгельма Курляндского, российская императрица с 25 января 1730 г. *5, 25–26, 212, 250, 252, 305, 362, 378, 391, 440, 443*

Анна Леопольдовна (1718–1746, до перехода в православие в 1733 г. Елизавета Екатерина Христина), дочь герцога Мекленбург-Шверинского и Екатерины Иоанновны, жена принца Антона-Ульриха Брауншвейгского (1739), правительница Российской империи при своем малолетнем сыне императоре Иоанне VI Антоновиче (9 ноября 1740 — 25 ноября 1741), затем в заточении в Раненбурге ■ Холмогорах *292, 325, 448*

Анна Петровна (29 января 1708 — 4 мая 1728), дочь Петра, герцогиня Гольштейн-Готторпская, родоначальница императорского дома Романовых *323–324*

Анофрий см. Онуфрий

Антипий Священномученик, епископ Пергамский; память 11 апреля *189, 225*

Антипина Ненила, дворовая Анны Васильевны Татищевой

Антипова Ульяна, крестьянка Юрьевецкого уезда села Ильинского, жена крестьянина Ивана Васильева *206*

Антипьева Татьяна, вдова, крестьянка Юрьевецкого уезда села Ильинского *206*

Антон-Ульрих, герцог Брауншвейг-Бевернский (1714–1776), муж правительницы Анны Леопольдовны, отец Иоанна VI Антоновича, после 1741 г. ■ заточении в Раненбурге и в Холмогорах *152*

Антоний Римлянин Преп. (ум. 3 августа 1147), в 1106 г. прибыл в Новгород; мощи открыты ■ 1597 г.; память 3 августа *307–308*

Антоний (ум. 19 апреля 1726), игумен златоустовский (30 октября 1703 г.), архимандрит златоустовский (15 августа 1706), руководитель Приказа церковных дел *22, 52, 56, 65, 67, 238*

Антоний, старообрядец, его мощи почитались на Ветке *45*

Антоний (Стаховский) (ум. 27 марта 1740), митрополит Сибирский ■ Тобольский (с 1 марта 1721 г.), до этого наместник Черниговского Борисоглебского монастыря (1700), архимандрит Новгород-Северского Спасского монастыря (1703), архиепископ Черниговский и Новгород-Северский (20 сентября 1713) *52, 156, 163, 164, 416, 443*

Антонович В. 358

Анфиса, старица Вознесенского монастыря *388*

Ардинавский Михаил, дворовый князя Федора Савиновича Горчакова *329*

Аристов, солдат Суздальского полка *247*

Арсений (Мацеевич) (ум. около 1779), митрополит Ростовский и Ярославский (13 мая 1742), до этого синодальный иеромонах, митрополит Сибирский и Тобольский (26 мая 1741), был

14 апреля 1763 г. лишен сана и заточен в Ревеле *448*
Арсений (в миру Алексей Ларионов), монах, старообрядец, перешедший в православие *67, 73*
Арсений, монах Выгорецкого Гавшезерского скита, старообрядец, присоединившийся к православию, сын служителя Новгородского архиерейского дома *67*
Артемий Веркольский Св. (убит молнией в 1532); память 23 июня и 20 января *182, 208*
Артемьев Афанасий, священник Никольской церкви Сойгинского уезда *133*
Артемьев Влас, крестьянин деревни Костолово *138*
Артемьев Данила (1704–?), крестьянин деревни Короткой села Запонорье Московского уезда, вотчины Чудова монастыря, старообрядец *63*
Артемьев Иван, священник Охтенской церкви *165*
Артемьева Марина, дворовая калмычка *29*
Архипов Федор, наемный работник *179*
Асаф (Иоасаф), старообрядец *45*
Астахова А.М. 93, 102, 116, 188
Афанасий Наволоцкий, народно почитаемый святой, мощи которого покоятся в Верхоледской слободке Шенкурской четверти *214, 218–222*
Афанасий (Кондоиди) (ум. 10 октября 1737), епископ Вологодский и Белозерский (с 9 октября 1726), до этого — игумен Толгского Богородичного монастыря (2 марта 1722), архимандрит Спасо-Ярославского монастыря (10 сентября 1723), затем епископ Суздальский и Юрьевский (17 сентября 1735) *262*
Афанасий (Любимов) (ум. 6 сентября 1702) архиепископ Холмогорский и Важский (19 марта 1682), до этого игумен Исетского Успенского монастыря (17 января 1675), крестовый патриарший иеромонах *75, 136, 219*
Афанасий см. Авраамий
Афанасьев А. Н. 78–80
Афанасьев Евдоким, подьячий синодального двора в Калуге, затем священник Николаевской церкви в Калуге *57–58*
Афанасьев Микита, староста села Благовещенское *370*
Афанасьев Никита, крестьянин деревни Лужицы *139*
Афанасьев Савелий, крестьянин деревни Лужицы *139*
Афимия (ум. 28 января 1709 г. за караулом), бывшая жена крестьянина Мины Васильева, старица Макринина скита *69–70*
Ахав Св.– *188*
Бабий А.И. 444
Баггер Ханс 343
Баженова А.И. 86
Баклышев Алексей, иконописец из села Палех *189, 433*
Балдина О.Д. 406

Балк Матрена Ивановна, сестра Анны Монс, в 1724–1725 гг. сослана в Сибирь, затем статс-дама Екатерины I *335*
Балов А. 187
Барсов Е. В. 84
Барсов Н. И. 124
Барсов Т. 25, 441
Барсуков Н. П. 214, 218
Баскаков Алексей Петрович (род. до 1686), действительный статский советник, капитан Семеновского полка, обер-прокурор Святейшего Синода (11 мая 1725–1730), затем в Камер-коллегии, президент Ревизион-коллегии (1741), смоленский губернатор (1742) *314, 323*
Башмаковых Акилина Никитина, крестьянка из Юрьева-Наволока *227–228*
Безобразов Андрей Ильич (род. ок. 1621–1622, казнен 8 января 1690) стряпчий (1642–43), стольник (1647–48) *332, 355*
Безобразова Екатерина Прохоровна, тетка князя Федора Савиновича Горчакова *333*
Безсонов П. 80, 84–85, 180
Белильников Сидор, мастер Стеклянного завода *302*
Белкин Т. Г. 9
Белобородов Иван Наумович (ок. 1740 — 5 сентября 1774 г.), атаман, сподвижник Е. И. Пугачева *254*
Белоброва О.А. 8, 218
Белозерова А.Г. 9
Белокуров С.А. 201, 397, 398, 399, 407
Беляев Алексей, посадский человек *33–34*
Бенедикт XIII, римский папа в 1724–1730 гг. *408*
Бенса А. см. Bensa A. 226
Бердяев Н.А. 169
Бериш Ларс 8
Берк П. см. также Burke P. 373
Бернштам Т. А. 87–88, 136, 141, 221–222
Берхгольц Фридрих-Вильгельм (1699–1765), с 1717 г. на службе герцога голштинского Карла-Фридриха, с 1721 по 1728 и с 1742 по 1746 гг. находился в России *280, 421*
Беспятых Ю. Н. 434
Бестужев Борис, новгородский помещик, владелец усадьбы Карпово Водской пятины *327*
Бехтерев В. М. 382
Бовыкин Семен Ларионов, служитель Волковых *330*
Бобровский П. А. 348
Богатырев П. Г. 6, 107, 221, 406
Богданов К. А. 127
Богданов Сила, посадский человек *46*
Боголеп Праведник *190–191*
Болейн Анна (Boleyn) (1507 — 19 мая 1536), жена английского короля Генриха VIII *340*
Болотов Андрей Тимофеевич (17 октября 1738 — 4 октября 1833), писатель, агроном и мемуарист, автор «Жизни и приключений Андрея Болотова...» *269, 322*
Больсверт, гравер *435*
Бондарь Семен, житель села Ольшанка, вотчины обозного Изюмского полка Ивана Вмочина *175, 414*

Борис, дьячок, сын священника Игнатия Емельянова *311*

Борис Федорович (Годунов) (около 1562 — 13 апреля 1605), русский царь с 1598 г. *336*

Борисов Иван, крестьянин деревни Маргуши вотчины Марфы Яковлевны Бутурлиной Нижегородского уезда *100*

Борисов Н. С. 277, 279

Борисов Степан (1711–?), сын дьячка, крестьянин деревни Маргуши вотчины Марфы Яковлевны Бутурлиной Нижегородского уезда *91, 93, 100–101*

Борисова Авдотья (род. 1710), крепостная крестьянка из деревни Маргуши, вотчины Марфы Яковлевны Бутурлиной Нижегородского уезда, жена Ивана Иванова *91, 93*

Бороздин А. К. 76

Босая Мария Кузьмина, кликуша, хлыстовка; сослана в Успенский Владимирский монастырь *186, 193, 196, 388*

Босой Василий, старообрядец *59, 264*

Босой Максим, юродивый, приговорен по делу царевича Алексея к вырыванию ноздрей и ссылке на галеры (16 марта 1718) *264*

Бошковска Нада см. Boškovska Nada 117, 170, 340, 379

Брамарбаз, герой комедии А.П.Сумарокова «Тресотиниус» *326*

Браун П. см. Brown Peter 185

Бредихин Александр Семенов, мичман, брат Алексея Бредихина *296*

Бредихин Алексей Семенов, в монашестве Аркадий (род. 1702), ученик Морской академии (1715–1718), гардемарин во флоте (1718–1720), пострижен в Солотчинском монастыре (1721), затем во Флорищевой пустыни, снова на службе (1723), вновь сподоблен монашества (1727) *296–298*

Бредихин Семен Федорович, стольник *296*

Брещинский Д. Н. 69

Брикнер А. Г. 400, 405

Бруханский Н. П. 384

Брюнинг Альфонс см. также Brüning Alfons 66

Бубнов Н. Ю. 407

Буганов А. В. 87

Буддей (Buddeus) Иоганн-Франц (1667–1729), протестантский богослов, профессор философии в Галле и профессор богословия в Иене *426*

Булыгин И. А. 344

Бурдаев Еремей Васильев, хлыст *184*

Бурмин Григорий, подьячий Преображенского приказа *109*

Бурцев А.Е. 48

Буслаев Мина, дворовый подполковника Алексея Тараканова, приказчик *95–98, 103–104, 365*

Буслаева Ирина, мать Мины Буслаева *96, 98, 103*

Буслаев Ф. И. 79

Буслаевы *96*

Бутурлин Федор Емельянов, стольник, владелец села Палех *189, 433–434*

Бушкович П. см. Bushkovitch P. 217, 228

Быкова Т. А. 414–415, 432

Бычков А. Ф. 188

Вавила Молодой, старец «капитон» *44, 254*

Валентиниан I Флавий (321 — 17 ноября 375), римский император (364–375) *352*

Валенцова М. М. *226*

Вальдгаузен (Waldhausen) Иоганн Якоби, военный писатель XVII в., советник принца Морица Оранского *352*

Варвара Св. Великомученица, дочь язычника Диоскора, погибла около 306 г.; память 4 декабря *187, 278–279, 403*

Вардугин В. И. 86

Варехова С. И. 8

Варлаам (Варлаамий, ум. 1462) Важский, народно почитаемый святой; память 19 июня *222*

Варлаам Хутынский Св. (ум. 1192); память 6 ноября *307*

Варлаам (Леницкий), епископ Суздальский и Юрьевский (31 мая 1719 — 18 июня 1724), до этого игумен Киевского Михайловского монастыря (1716), затем епископ Коломенский и Каширский (18 июня 1724), Астраханский и Ставропольский (с 7 сентября 1727) и Переяславский (с 1730) *403*

Варлаам, монах Троице-Сергиева монастыря *122*

Варламов Яков, крестьянин деревни Пески *138*

Варнава (Волатковский) (ум. 8 октября 1730), архиепископ Холмогорский и Важеский (24 августа 1712), до этого иеромонах Заиконоспасского монастыря *159, 181, 235*

Варсонофий Св. (ум. 11 апреля 1576), Казанский Чудотворец, память 4 октября *190*

Василий Блаженный (1469–1552), Христа Ради Юродивый; память 2 августа *241, 266, 414*

Василий Великий Св. (род. ок. 329 — 1 января 379), архиепископ Кесарийский; память 1 января и 30 января *189, 351*

Василий Мангазейский (ум. 23 марта 1600), мученик *208*

Василий Новый Преподобный; память 26 марта *187*

Василий Всеволодович Ярославский (ум. 1249 г.), Св. благоверный князь; память 3 июля *213*

Василий, диакон *144*

Василиса Герасимовна, адресат письма *315*

Василиха Пекла Михайлова, автор завещания *170*

Василков Алексей, копиист Артиллерийской канцелярии *193*

Васильев Андрей, крестьянин села Старый Ям дворцовой Домодедовской волости Московского уезда *61*

Васильев В. 212

Васильев Василий, комиссар *307*

Васильев Василий, дьяк, комиссар в ландратской доле *31–32, 107–110, 114*

Васильев Григорий, крестьянин, брат Родиона Васильева *70*

Васильев Иван (род. 1694), купец второй гильдии, сын московского купца Василия Сергеева, торговал в серебряном ряду *237, 240, 241–242*
Васильев Иван, старообрядец, упомянут в «Розыске о раскольничьей брынской вере» Св. Димитрия Ростовского *198*
Васильев Иван (род. 1687), диакон (1711), священник (1716), домовый священник графа И. А. Мусина-Пушкина *285*
Васильев Иван, крестьянин деревни Костолово *138*
Васильев Иван, священник (1716), переходил в старообрядчество, затем присоединился к православию *71, 72*
Васильев Леонтий, церковный староста Юрьевецкого уезда села Ильинского *205–207*
Васильев Матвей, писарь Канцелярии от строений, сын Натальи Устиновой *54*
Васильев Мина, крестьянин, родственник Родиона Васильева *69–70*
Васильев Михаил, сын священника из села Старыни Зарайского уезда *185, 193, 195*
Васильев Никита (ок. 1701 — ?), крестьянин деревни Кумчюзерской Лопского Семиозерского погоста Олонецкого уезда, старообрядец, обратившийся к православию *153–154, 367*
Васильев Никита, дьячок села Замостье *121–122*
Васильев Петр (ум. 21 декабря 1708 г. под караулом), крестьянин, родственник Родиона Васильева *69–70*
Васильев Родион, дворцовый крестьянин деревни Тараканово Юрьевецкого уезда *69–70*
Васильев Софроний (род. около 1698), сын священника Устюжского уезда Шеломянской дворцовой волости, диакон в Воскресенской церкви (1722), затем служил в домовой церкви подполковника М. А. Матюшкина (1730–1731) *285, 288, 289*
Васильев Фадей, дворовый Арины Федоровны Порецкой *337*
Васильев Федор, священник Борисоглебской слободы *158*
Васильев Феодосий (1661–23 июля 1711), старообрядец, основатель федосеевского согласия *44, 69–70*
Васильева Агафья Силуянова, жена церковного старосты села Ильинского Юрьевецкого уезда Леонтия Васильева *163*
Васильева Василиса, жена священника Тимофея Панфилова из села Благовещенского *370*
Васильева Устинья, жена священника церкви Св. Михаила Григория Яковлева *390*
Вебер Макс см. Weber Max 61, 347
Вейсброд Л., английский дипломат *426*
Велецкая Н.Н. 216

Венедикта (Пушкина) (ум. 18 сентября 1730 г.), игуменья Вознесенского девичья монастыря *238*
Вера Св. Мученица, дочь Софии, пострадала вместе с матерью и сестрами Надеждой и Любовью при императоре Адриане, память 17 сентября *191*
Вергилий Публий Марон (15 октября 70 — 21 сентября 19 г. до Р. Х.), римский поэт *305*
Веревкин, полковник *251*
Веретенников В.И. 23, 26–27, 408
Верещагин Иван Петров, прапорщик Губернаторского полка Рижского гарнизона *314*
Верховской П. В. 292, 341–342, 432, 444
Верюжский В. 136
Вешняков, ясачный *137*
Вешняков Андрей Михайлович, стольник и воевода *293*
Видякиных Ларион, приказчик церкви Преображения *136*
Викторин, епископ Полоцкий и Витебский (с 7 декабря 1874) *320*
Викулин Даниил (1653–1733), основатель Выговского общежительства, второй настоятель и киновиарх *55, 73*
Виноградов Н. 188, 418
Виноградский Н. 285
Винтер Э. см. Winter Eduard 445
Вирт Ж. см. также Wirth J. 373
Вичин Петр (казнен в 1735), крестьянин майора Ивана Дубровского, затем ссыльный в Омской крепости *186, 193*
Владыкин Лука, комиссар *271*
Власий Священномученик (ум. 316), епископ Севастийский; память 11 февраля *189–190, 278, 403*
Власов А.Н. 40, 229, 380, 392
Власов В.Г. 149, 157
Власова З.И. 180
Воейков, генерал-рекетмейстер *313*
Воейков Афанасий Дмитриев, белевский помещик *310, 318*
Воейков Бабр Федоров *311, 319*
Воейков Василий Андреев *319*
Воейков Иван Большой Андреев *311, 319*
Воейков Иван Меньшой Андреев *319*
Воейков Лев Дементьев *319*
Воейкова Аксинья Дмитриева, белевская помещица *318, 321*
Воейкова Домна Козьмина, жена Бабра Федорова Воейкова *319*
Воейкова Марфа Львовна, дочь Льва Дементьева Воейкова *319*
Воейкова Пелагея Андреевна, сестра Ивана Большого, Ивана Меньшого и Василия Андреева Воейковых *319*
Воейкова Софья Андреева, мачеха Ивана Большого, Ивана Меньшого, Василия и Пелагеи Андреевых Воейковых *319*
Воейкова Устинья Осипова, вдова Льва Дементьева Воейкова *319*
Воейковы *311, 319, 322*

Вознесенская И. А. 9
Волков Афанасий, крестьянин, сын Пимена Волкова *235*
Волков Василий, крестьянин, сын Пимена Волкова *235*
Волков Михаил Яковлевич, генерал-лейтенант *329*
Волков Пимен, крестьянин, вкладчик Сестринского монастыря Важеского уезда *233–237, 298*
Волкова Маремьяна, крестьянка, жена Афанасия Волкова, сноха Пимена Волкова *235*
Волкова Прасковья Тихоновна, генеральша, жена Михаила Яковлевича Волкова *330*
Волконский Игнатий, князь *329*
Волконский Семен Федорович (1703 — 4 мая 1768), князь, генерал-аншеф *302*
Володимеров Иван, крестьянин деревни Припеково села Писцово, вотчины князя В. М. Долгорукова *144*
Волынская Авдотья Петровна *332–333*
Волынские *236, 333*
Волынский Артемий Петрович (1689 — 27 июня 1740), астраханский губернатор (1719–1724), казанский губернатор (1725–1730), кабинет-министр (1738) *33, 332*
Вонифатьев Стефан, протопоп Кремлевского Благовещенского собора, духовник царя Алексея Михайловича *272*
Воробец К. см. также Worobec Christine D. 116–117, 368, 380
Воробьев Андрей, ратушский бурмистр Великого Устюга *443*
Гавдела (или Говдела), игуменья Казанского девичьего монастыря в Калуге (1720–1722) *57*
Гавриил Архангел *188, 190*
Гавриил (Бужинский) (ум. 27 апреля 1731), игумен Ипатьевского Троицкого монастыря (22 января 1721), архимандрит Троице-Сергиева монастыря (24 марта 1722), епископ Рязанский и Муромский (30 октября 1726) *443*
Гавриил (Русской) (ум. 17 января 1751), архиепископ Великоустюжский и Тотемский (9 марта 1738 — 28 февраля 1748), до этого архимандрит Владимиро-Рождественский, епископ Суздальский и Юрьевский (24 ноября 1731), архиепископ Казанский и Свияжский (17 сентября 1735) *389*
Гавриил, посельский старец деревни Салково Московского уезда, вотчины Новоспасского монастыря *420*
Гаврилов Андрей, дьячок в московской домовой церкви Спаса Нерукотворного Образа, принадлежавшей кравчему К. А. Нарышкину *287*
Гаврилов Иван, крестьянин деревни Лужицы *139*
Гаврилов Федор, дьячок *144*
Гагарин Матвей Петрович (казнен 16 марта 1721 г.), князь, генеральный президент и сибирский провинциальный судья (1706), глава Оружейной палаты, московский комендант (1707), сибирский губернатор (1708), под следствием (с 1719) *427*

Гаккель А. Г. 430
Галактионова Марфа, крестьянская дочь из деревни Боровской Краснопольской слободы *171*
Гамаюнов А. И. 8
Геника Е. А. 386, 388
Геннеп Арнольд ван см. также Gennep Arnold van 149, 151, 156, 158
Генрих VIII Тюдор (1491–1547), английский король с 1509 г. *340*
Георгиевский В. 296
Георгий Св. Победоносец; память 23 апреля, 3 и 26 ноября, *144, 187–188, 278, 418*
Георгий Шенкурский, народно почитаемый святой *222*
Георгий (Дашков, в схиме Гедеон, умер 17 апреля 1739), архиепископ Ростовский (1718), до этого наместник астраханского Троицкого монастыря, при Екатерине I член Св. Синода (1725), в ссылке в Спасо-Каменном монастыре (1730), затем в Успенском Нерчинском монастыре *297, 437*
Георгий (в миру Григорий Абрамов Зварыкин, род. около 1707), монах Флорищевой (1728), затем Саровской пустыни, в заключении в Тайной канцелярии (1733), снят сан (31 августа 1734), сослан в Охотский острог, после возвращения монашества снова в Саровской пустыни (1741) *367*
Герасимов Афанасий, диакон Никольской церкви в Калуге, затем священник там же *58*
Герасимов Афанасий, крестьянин деревни Пески *138*
Герасимов Софон, крестьянин деревни Пески *138*
Герасимов Яков, крестьянин деревни Пески *138*
Герман, игумен Благовещенской Никандровой пустыни *223*
Гермоген Св. (в миру Ермолай, около 1550 — 17 февраля 1612), патриарх Московский и Всея Руси (3 июля 1606), до этого митрополит Казанский и Астраханский (1589) *213*
Гершенкрон А. см. Gershenkron A. 62
Гиппократ (460–377 или 356 до Р. Х.), древнегреческий врач, «отец медицины» *326*
Глазунов Илья Сергеевич, художник *423*
Глебов Василий, помещик, владелец деревен Пески и Лужицы *137*
Глебов Степан *144*
Гликерья, вдова, обратилась из старообрядчества в православие *163*
Гликман Р. см. также Glickman Rose L. 118–119
Глинка Г. А. 86
Голиков Иван Иванович (1733 — 12 марта 1801), историк *282, 376, 378*
Голикова Н. Б. 13, 14, 23
Голицын Алексей Васильевич (ум. 1740), князь, боярин (22 октября 1686), с 1689 г. в ссылке *288*
Голицын Борис Алексеевич (20 июля 1654 — 8 октября 1714), князь, кравчий царя

Петра Алексеевича, боярин (23 февраля 1690), глава Казанского приказа (1683–1713), постриженник Флорищевой пустыни *296, 387*
Голицын Дмитрий Михайлович (3 июня 1665 — 14 апреля 1738), князь, действительный тайный советник, киевский губернатор (1711–1721), президент Камер-коллегии (1718–1722), сенатор, член Верховного тайного совета (1726–1730), ■ 1736 г. в заточении ■ Шлиссельбургской крепости *110, 268, 280, 285–286*
Голицын Иван Алексеевич, боярин, князь, вкладчик Переславского Никитского монастыря *300*
Голицын Сергей Борисович, князь, вкладчик Переславского Никитского монастыря *300*
Голицын Я. А., князь *257*
Голицыны, князья *279*
Головацкий Я. Ф. 272
Головина Варвара *264*
Головины, графы и дворяне *279*
Головкин Гавриил Иванович (1660 — 20 января 1734), начальник Посольской канцелярии (1706), затем Посольского приказа, канцлер (1709), президент Коллегии иностранных дел (1718), сенатор, член Верховного тайного совета (1726–1730) *280–281, 285, 431*
Головкин Иван Семенович, постельничий, затем окольничий *276*
Головкины *276, 279*
Головленковы *332*
Голосов, автор подметных писем *201*
Голубинский Е. 150, 211–214, 216
Голышев И. А. 187, 435
Голяткин Андрей, «черкашенин» *104*
Гонозов Гавриил, капрал *290*
Горелкина О. Д. см. Журавель О.Д. 16
Горохов Иван Иванович, полковник и лейб-гвардии капитан *215*
Горохова Фекла Ивановна (ум. 1720), жена И. И. Горохова *215*
Горчаков Федор Савинович, князь, отставной поручик *333, 336*
Грезин Зот, крестьянин деревни Каменское Коломенского уезда, вотчины генерал-майора Михаила Леонтьева *106, 112–113*
Грешила см. Иосиф (Решилов)
Григорий Богослов Св. (около 329–389), отец церкви, епископ Назианзинский; память 29 января *189*
Григорий Нисский Св., брат Василия Великого, епископ Нисский *351*
Григорий, священник в селе Ольшанка, вотчине обозного Изюмского полка Ивана Вмочина *175*
Григорий, плотник *376*
Григорович-Барский Василий (Плаки Албов) (1702 — 7 октября 1747), киевский монах, паломник *408*

Григорьев Данило, крестьянин с Чешегор *183*
Григорьев Евдоким, крестьянин деревни Лужицы *139*
Григорьев Иван, крестьянин Благовещенского монастыря *433*
Григорьев Матвей, крестьянин деревни Стрельниково вотчины Симонова монастыря Ярославской губернии, старообрядец *47*
Григорьев Семен, старообрядческий наставник, крестьянин *71*
Григорьев Федор, зарайский подьячий *303*
Григорьева Анастасия, вдова священника Рождественской церкви у Соли Камской Луки Григорьева *164*
Григорьева Мария, вдова, дворовая Арины Федоровны Порецкой *337*
Григорьевич *96*
Григорьевна, «мама» *409*
Гримм Якоб (4 января 1785 — 20 сентября 1863), филолог и историк, автор «Немецкой мифологии» *78*
Гринберг М. Л. 310
Гриньян, Жак Адемар де Монтейль (Jacques Adhémar de Monteils de Grignan), коадьютор епископа Uzès в Лангедоке *416*
Грицевская И. М. 198
Гробов Мина Иванов, солдат Архангелогородского гарнизона *115*
Громыко М. М. 87, 135–136
Гулст, Арнольд фон дер, «медиции доктор» *315*
Гуляев Назар, киржацкой ямщик, старообрядец *156*
Гуревич А. Я. 198, 255
Гуревич М. М. 414–415, 432
Гурий Св. *187, 189–190*
Гурий Св. Казанский (в миру Григорий Руготин) (ум. 1561), первый архиепископ Казанский (1555), до этого игумен Волоколамского монастыря (1543), настоятель Троицкого Селижаровского монастыря (1554) *190*
Гурьев Михайло, служащий Синода *434*
Гурьянова Н. С. 310
Гусев Иван Иванов, крестьянин деревни Припеково села Писцово, вотчины князя В. М. Долгорукова *144*
Гусев Михаил Лукьянов, церковный староста Юрьевецкого уезда села Ильинского *203, 205–206*
Гусев П. 431
Гюйгенс (Huygens) Хейгенс Христиан (14 апреля 1629 — 8 июля 1695), голландский механик, физик и математик, автор трактата «Космотеорос» (1698), переведенного в 1717 г. на русский язык по приказу Петра I *306*
Давид, второй царь израильский, (1055–1015 до Р. Х.), автор «Псалтири» *328*
Давыд Св. князь Смоленский и Ярославский (ум. 1321), сын Св. кн. Федора Ростиславича; мощи открыты в 1464 г. *278, 279*
Давыдова Дарья, жена повара, дворовая князя Федора Савиновича Горчакова *333*
Далмат (Мокренский), основатель Далматова Успенского

монастыря и его первый игумен (1644–1659 гг.), его мощам оказывалось почитание *45*

Даль В.И. 80, 335, 381

Дамиан Св., врач-безсребреник, память 1 июля и 17 октября *54, 106, 230, 366*

Даниил Пророк *190–191*

Даниил Чудотворец, народно почитаемый святой, мощи которого покоятся в церкви Преображения на Шуж-горе *214–215*

Даниил, священник церкви Всемилостивого Спаса на Красном Бору *234*

Даниил, старообрядец *69*

Данила, дьячок, живший в селе Семеновском Суздальского уезда *122*

Данила Филиппович (ум. 1 января 1700 г.), крестьянин Юрьевского уезда, затем в солдатской службе, один из основателей хлыстовства, объявивший себя «Саваофом» на горе Городине в Муромском уезде (1631) *50–51, 255*

Данилов Никита, каптенармус Преображенского полка *439*

Дарья Ефремовна, хлыстовская наставница *51*

Дарья, испорченная женка *414*

Девис Натали Земон см. также Davis Nathalie Zemon 20, 30, 40

Делюмо Ж. см. также: Delumeau Jean 373

Демьян Св. см. Дамиан Св

Денисов (Вторушин) Андрей Дионисьевич (1674 — 1 марта 1730), основал Выговское общежительство (1694), во главе его (1702) *55, 309–310*

Денисов Лука, крестьянин села Дубны *165*

Денисов (Вторушин) Семен Дионисьевич (1682 — 25 сентября 1741), церковный историк, брат Андрея Денисова, возглавил Выговское общежительство после его смерти (1730) *309–310*

Денисов Тимофей, крестьянин (Устюжская провинция) *389*

Денисова Домна, «служебница» или «ученица» старообрядца Дениса Лукьянова *30, 70*

Денисова Ульяна, кликуша *392*

Джон С., статс-секретарь Великобритании *426*

Димитрий Св. царевич (1582 — 15 мая 1591), сын Ивана Грозного, мощи обретены в 1606 г., память 15 мая *32*

Димитрий (Туптало) Ростовский Святитель (1651 — ум. 28 октября 1709), игумен Глуховского Петропавловского монастыря (1694–1697), Киевского Кирилловского мон. (январь 1697), архимандрит Черниговского Елецкого монастыря (20 июня 1697), Новгород-Северского Спасо-Преображенского монастыря (7 сентября 1699), митрополит Сибирский и Тобольский (23 марта 1701), митрополит Ростовский и Ярославский (4 января 1702); автор «Четий-миней», «Летописца» и «Розыска о раскольничьей брынской вере», причислен к лику Святых 1 апреля 1757 г. *42, 168, 198, 424–425, 429, 431*

Димитрий Солунский Св. Великомученик (убит около 306 г.); память 26 октября *161, 189, 214, 418*

Димитрий Юромский, народно почитаемый святой, мощи которого покоятся в Юромской волости Пинежского уезда *214*

Динцельбахер Петер см. Dinzelbacher Peter 196

Дионисий (в миру Дмитрий) Грек (сожжен 16 января 1702 г.), сушиленный старец Савво-Сторожевского монастыря *93, 350, 362*

Дионисий Кобыла, черный диакон, постриженник Николаевского Песношского монастыря, затем в Соловецком и Савво-Сторожевском монастыре, затем псаломщик Чудова монастыря (1700–1701) *93*

Дирин Алексей, адмиралтейский комиссар *307*

Дмитриев Анофрий, крестьянин деревни Лужицы *139*

Дмитриев Борис, священник Предтеченской церкви в Казенной слободе *130*

Дмитриев Л.А. 208, 218

Дмитриев М.В. 342

Дмитриева Агафья, дворовая девка боярина Нелединского-Мелецкого *206*

Дмитриева Агафья, дворовая Порецких *337*

Дмитриева Васса (сожжена 16 декабря 1738), жена разночинца Стефана Демриных *164*

Дмитриева С.И. 90–91

Дмитрий, автор письма *315*

Добровольский В.Н. 135

Добротворский И. 76, 84, 168, 210, 255

Добрынин Никита (казнен 11 июля 1682), суздальский священник, старообрядческий деятель, воссоединялся с православием, но затем снова перешел в старообрядчество, один из активных деятелей старообрядческого выступления 1682 г.; см. также Пустосвят Никита *7, 55*

Докукин Ларион, подьячий Артиллерийского приказа *248*

Долгая Мария *331*

Долгоруков Василий Владимирович (январь 1667 — 11 февраля 1746), князь, генерал-фельдмаршал (1728), в ссылке в Казани (1718–1724), член Верховного тайного совета, в заключении в Ивангороде (с 1731) и в Соловецком монастыре (1739), президент Военной коллегии (1741) *359*

Долгоруков Владимир, князь, владелец деревни Костолово *137*

Долгоруков Владимир Михайлович, князь *284*

Долгоруков Михаил Владимирович (14 ноября 1667 — 21 ноября 1750), князь, сенатор (1711), в ссылке в своих деревнях (1718–1721), сибирский губернатор (1724), действительный тайный советник и член Верховного тайного совета (1729), казанский гу-

бернатор (1730), сослан в Нарву (1731), затем в Соловецкий монастырь (1739–1741) *242*
Долгоруков Яков Федорович (1639 — 24 июня 1720), князь, генерал пленипотенциар-кригс-комиссар и руководитель Военного комиссариата (1711), сенатор (1712), президент Ревизион-коллегии (1717) *312*
Долгоруковы, князья *279*
Долмат см. Далмат *45*
Домна, свешница, хлыстовка *388*
Дондукова-Корсакова О. М. 426
Досифей (Демид Глебов) (казнен в марте 1718), епископ Ростовский и Ярославский (17 июня 1711), до этого игумен Сновицкий (1701–1709), архимандрит Спасо-Евфимьевский (1709), Новоспасский (1710), 19 февраля 1718 г. арестован по делу царевича Алексея Петровича *149*
Досифей, старообрядческий наставник, игумен Тихвинского Николо-Беседного монастыря (1662–1670), затем в Куржецкой обители, затем в обители на Дону, затем на «Куме-реке« *69, 311*
Драниха Акулина *117*
Дружинин Парфений, «купленый работник« священника Тимофея Панфилова из села Благовещенское *369–370*
Дугин Савва (род. 1696 г., казнен 4 апреля 1732), священник из города Сокольска *197–198, 199, 250*
Дураченков Козма (род. около 1712), солдатский сын *193, 199*
Дюбуа аббат, французский дипломат *409*
Евгений Савойский (Eugen von Savoyen) (18 октября 1663 — 21 апреля 1736), австрийский полководец и государственный деятель, фельдмаршал (1693), председатель гофкригсрата (1703) *446*
Евгения, старица Казанского девичьего монастыря в Калуге *57*
Евдокимов Семен, московский священник *54*
Евдокия Св. Мученица *307*
Евдокия Лукьяновна (урожденная Стрешнева) (ок. 1608 — 18 августа 1645), вторая жена царя Михаила Федоровича (с 5 февраля 1626) *249*
Евдокия Федоровна (урожденная Лопухина, в монашестве Елена) (30 июня 1670 — 27 августа 1730), царица, первая жена Петра I, пострижена в Суздальском Покровском монастыре (1698), после Кикинского розыска сослана в Ладожский Успенский монастырь, с 1727 г. в Новодевичьем монастыре *444*
Евлашев Алексей, архитектурных дел гезель *190*
Евпраксия, схиигуменья Успенского монастыря неподалеку от Старой Ладоги (с 1779 до 1798 гг.) *325*
Евпраксия, старица Ростовского Спасского монастыря *387, 390*
Евсевий (Леонов), игумен Сретенского монастыря (Москва) (с 20 января 1732 г. по крайней мере до 1736 г.) *174*
Евфратов-Тигровский Анфиноген, старообрядец *45*
Егорий Св. см. Георгий Св
Егорова Мария, жена плотника Михаила Нестерова *162*
Екатерина Великомученица, дочь царя Ксантоса, пострадала при Максимиане, память 24/25 ноября *191, 244*
Екатерина Алексеевна (27 ноября 1658 — 1 мая 1718), царевна, дочь царя Алексея Михайловича *121, 123, 284, 335*
Екатерина I Алексеевна (в девичестве Скавронская, до перехода в православие Марта) (5 апреля 1684 — 6 мая 1727), российская императрица (с 28 января 1725) *23, 176, 292, 297, 359, 437–439*
Екатерина II Алексеевна (21 апреля 1729 — 6 ноября 1796, урожденная Софья Фредерика Августа Анхальт-Цербстская), жена великого князя Петра Федоровича (1745), российская императрица (с 26 июня 1762) *33, 160, 292, 446*
Елена Св. (ум. 327), императрица Восточной Римской империи, жена Константина Хлора и мать Константина Великого, память 26 мая *438*
Елена (Девочкина) (ум. 18 ноября 1547), первая игуменья Новодевичьего монастыря (1525), народно почитаемая святая *214, 217–218, 220, 391*
Елена (Нарышкина), монахиня Вознесенского девичьего монастыря *239*
Елеонская Е. Н. 13, 327
Елизавета Петровна (18 декабря 1709 — 25 декабря 1761), дочь Петра I, российская императрица с 25 ноября 1741 г. *5, 243, 292, 299, 306, 335, 365, 440, 446, 448*
Елизаров Леонтий, колодник, приговоренный к смертной казни *386*
Елисеев Григорий, распоп *121, 123*
Емельянов Игнатий, священник в селе Яхонтово, вотчине А. Д. Воейкова *311*
Емельянов Кирил (ок. 1691–?), староста села Запонорье Московского уезда, вотчины Чудова монастыря, старообрядец *64*
Емельянов Федор, аптекарь, по другим данным лекарь Кузнецкой слободы, торговавший травами в Зелейном ряду *111–112*
Енох Пророк, сын Иареда, потомок Сима и отец Мафусаила, седьмой патриарх *246, 249, 254–256*
Епифаниев Федор, дьячок Ревельской Никольской церкви *186*
Епифаний (в миру Евстафий Яковлев Реуцкий) (около 1680 — 1 апреля 1735), киевский иеромонах, затем старообрядческий епископ на Ветке *313*
Епифаний, старообрядец, его мощи почитались на Столпоозерском острове в Выгозерском погосте *46*
Еремеев Осип (род. 1767), поляк, дворовый Афанасия

Иванова Юрасова, капрала Пермского полка, перешел в православие из католичества, затем — в старообрядчестве 30
Еремеев Савелий, крестьянин деревни Лужицы 139
Еремиона, старица, старообрядка 56
Ерофеев Федор священник Воздвиженского девичьего монастыря в Бежецком верху (Новгородская епархия), затем в домовой церкви генерала Колтовского 286
Есипов Г.В. 9, 11, 45, 67, 71, 197, 245, 248, 261, 294, 301, 303, 309–310, 331, 333, 426
Ефимов Василий, дьячок Троицкой церкви в Ямской Новинской слободе в Великом Новгороде, сожжен за разглашение о «ложном чуде» 29 декабря 1721 г. 193
Ефимов Григорий, хлыст 131
Ефимов Данила, крестьянин деревни Салково Московского уезда, вотчины Новоспасского монастыря 421
Ефимов Евстафий, житель села Константиновка, принадлежащего бывшему полковнику Изюмского полка Константину Григорьевичу Захаревскому 175, 414
Ефимов Иван, крестьянин деревни Салково Московского уезда, вотчины Новоспасского монастыря 421
Ефимова Алена, хлыстовка 18, 302–303
Ефимьева Пелагея, осуждена по делу Е. В.Мещерского 441
Ефрем Сирин Св. (ум. 373), диакон, автор ряда аскетических сочинений 323
Ефросинья Степановна, хлыстовская наставница 51
Жеглов Иван Степанов (сожжен в срубе 17 апреля 1687) якутский сын боярский 104
Живов В.М. 86
Жукова Анна, верховая (комнатная) девица, служившая у царевны Марфы Алексеевны 332–333
Журавель О. Д. см. Горелкина О.Д. 16, 251
Забелин И. Е. 47
Заборовская Прасковья, дворянка, вкладчица Новодевичьего монастыря 286
Зайцева Орина, царевнина постельница 331
Заломова Дарья Ерофеева, вдова 144
Замуруев А.С. 349
Зарудный Иван Петров (ум. 1726), супер-интендант Палаты изуграфств исправления, живописец и архитектор, 397, 426–430, 432–433, 439–440
Засекина Ирина Юрьевна, княгиня, жена князя Александра Засекина, кликуша 243, 387
Захария Пророк, сын Варахии и Адды, память 8 февраля 190–191
Захария Св. (?) 199, 202
Захаров Иван, человек Анны Васильевны Татищевой 338
Захаров Федор, дьяк 308
Захарьев Иван, соловецкий подьячий, старообрядец, казнен в 1671 г., 44
Зварыкин см. Георгий
Згута Рассел см. Zguta Russell 117, 332, 352–353

Зеленин Д. К. 134–135, 146, 149–150, 152, 158, 208–209, 382
Зеньковский С. 272
Зерцалов А.Н. 249
Зима Настасья Карповна 256
Змилевский Иван Иванов, студент Славяно-греко-латинской Академии, домовой священник князя А. М. Черкасского 287
Золотарев Андрей Михайлов, тульский подьячий 95, 371
Зосима Св. Соловецкий (ум. 1478), основатель Соловецкого монастыря (1436), его игумен, причислен к лику святых в 1547 г.; память 17 апреля 190
Зотиков Афанасий, священник Введенской церкви 262
Зотов Федор, компанейщик 271
Зубов Алексей Федорович (1682–1740-е гг.), гравер 434
Зюзин Никита Алексеевич, боярин, пытался примирить царя Алексея Михайловича с патриархом Никоном 268
Иаков (Кротков), епископ Муромскй (18 января 1870), до этого архимандрит Московского Данилова монастыря 435
Иван, калужский кузнец 262
Иван, священник в деревне Салково Московского уезда, вотчины Новоспасского монастыря 420
Иван Савич, адресат письма 315
Иван IV Грозный (25 августа 1530 — 18 марта 1584), великий князь московский и всея Руси (1533), царь (1547) 334
Иванов Аврам, крестьянин деревни Маргуши 100, 109, 112
Иванов Автамон, плотник, посадский человек из Великого Новгорода, переселившийся в Петербург 102, 364
Иванов Алексей, крестьянин деревни Лужицы 139
Иванов Алексей, священник 181
Иванов Автоном, думный дьяк 271
Иванов Василий, диакон из села Запонорье Московского уезда 368
Иванов Василий, лакей князя Д. М. Голицына 286
Иванов Василий, крестьянин деревни Федотово
Владимирского уезда, поместья дьяка Клима Зайцева, «записной раскольник» 318
Иванов Василий, крестьянин деревни Костолово 138
Иванов Влас, староста села Селца 443
Иванов Григорий, крестьянин-образоносец села Введенского Московского уезда 420
Иванов Дмитрий, не установлен, владелец домовой церкви 271
Иванов Евдоким, крестьянин села Терсы Казанской губернии 72
Иванов Евсевий, московский житель 337
Иванов Иван, священник церкви Пимена Чудотворца 236
Иванов Иван, стрелец полка Ивана Кобыльского 118
Иванов Иван (род. 1723), сын священника Кацкого стана Углицкой вотчины Углицко-

го Воскресенского монастыря, внук иеродиакона Авраамия 101, 370
Иванов Иван, крестьянин 369
Иванов Иосиф, священник Космодемьянской церкви во Пскове 160
Иванов Козма, дворовый человек боярина Нелединского-Мелецкого, брат Татьяны Ивановой 205
Иванов Ларион, выпускник Московской Славяно-греко-латинской Академии (1715), в Санкт-Петербургской Академии (1717–1720), занимался колдовством 122
Иванов Леонтий, дьячок села Благовещенское 369–370
Иванов Логин, крестьянин дворцового Сяского рядку Ладожского уезда 46, 49, 55, 62–63
Иванов Назарий, священник Рождественской церкви в Калуге 58
Иванов Нестер, крестьянин деревни Сухово, принадлежавшей Беклемишеву 122
Иванов Никита, крестьянин деревни Лужицы 139
Иванов Осип, крестьянин деревни Лужицы 139
Иванов Петр, священник церкви Георгия «что за лавками» в Калуге 59
Иванов Петр, солдат из полка Коробова 271
Иванов Савва (ум. 1 июля 1727 г.), оброчный крестьянин, записной раскольник, муж Маланьи Ивановой 318
Иванов Савватий, иеродиакон, инквизитор Коломенской епархии 423–424
Иванов Семен, священник, служивший в доме Е. В. Мещерского 301–302
Иванов Семен, крестьянин деревни Лужицы 139
Иванов Сидор, крестьянин деревни Пески 138
Иванов Терентий, крестьянин деревни Пески 138
Иванов Устин, посадский человек из Зарайска 54
Иванов Фадей, крестьянин-образоносец села Введенского Московского уезда 420
Иванов Федор (ум. около 1685), псковский солдат 114
Иванов Федор иконописец 397
Иванов Федор (казнен 14 апреля 1682), диакон Благовещенского собора в Кремле, старообрядец, сподвижник протопопа Аввакума 55, 69, 76, 295
Иванов Федот (род. ок. 1672), род. в селе Покров погоста Полозово Раменье Ярославского уезда, священник в Сретенской церкви в вотчине Симонова монастыря в Ярославском уезде (с 1692), запрещен в священнослужении (1714), крестовый священник в доме Г. И. Головкина 281
Иванов Филип, крестьянин Михаила Андреева Пушкина, выдававший себя за юродивого 184, 261
Иванова Анна, крестьянка Юрьевецкого уезда села Ильинского, жена крестьянина Петра Семенова 206

Иванова Арина, слепая богаделенка Тихвинской богадельни в Сущеве 390
Иванова Дарья, крестьянка вотчины Воскресенского монастыря в Дмитровском уезде 386
Иванова Ирина, крестьянская девица Серпуховского уезда вотчины князя Владимира Михайловича Долгорукова села Оболенского деревни Глинищи 193, 195, 198
Иванова Ирина, дворовая 29, 268
Иванова Маланья, жена оброчного крестьянина Саввы Иванова 318
Иванова Марья, крестьянка деревни Федотово Владимирского уезда, поместья дьяка Клима Зайцева, жена Василия Иванова, старообрядка 318
Иванова Татьяна, жена священника Никиты Благовещенского погоста Юрьевецкого уезда 205
Иванова Устинья, названная мать Евфимия Маркова 103, 118
Ивантеев Мартемьян Никифоров 69
Игнатий (Смола) (ум. 26 декабря 1741) монах Киевского Михайловского монастыря, епископ Суздальский и Юрьевский (7 сентября 1712), епископ Сарский и Подонский (25 января 1719), 8 сентября 1721 г. назначен было епископом в Иркутск, 1 октября 1721 г. уволен в Нилову пустынь, епископ Коломенский и член Святейшего Синода (13 июня 1727), в 1730 г. уволен из Синода и лишен сана, сослан в Свияжский монастырь (1730) и в Корельский монастырь (1731), восстановлен в сане Елизаветой Петровной 437, 441
Игнатий, монах Высоцкого монастыря 193, 202
Игнатьев Алексей, староста 370
Игнатьев Козьма, крестьянин деревни Пески 138
Игнатьев Юрий, крестьянин деревни Пески 137–138
Игнатьева Екатерина, вдова-солдатка из деревни Врачевка Тихвинского уезда 368
Игнатьева Фитинья, крестьянка (?) 227
Игумнова Наталья Михайлова, дворовая Пушкиных 334
Измайлова Марфа (?), крестьянка 227
Иларион (в миру Иван) (1632 — 14 декабря 1707), игумен Флорищевой пустыни (1655), митрополит Суздальский и Юрьевский (25 марта 1682 — 28 февраля 1705) 296
Илия Пророк; память 20 июля 136, 140, 144, 147–148, 188–189, 203–204, 246, 249, 254–255, 256
Илия, иеромонах Сестринского монастыря 234
Ильин И. А. 335
Ильина Ирина, бобылка Иверского монастыря, старообрядка 163
Ильина Марфа, вдова, жительница Петербурга 52

Ингерфлом К., см. также Ingerflom Claudio Sergio 254
Иоаким Св., отец Богоматери *187, 435*
Иоаким (ок. 1651 — 25 декабря 1741), епископ (13 апреля 1731) и архиепископ (16 июня того же года) Ростовский и Ярославский, до этого иеромонах Александро-Невского монастыря, епископ Астраханский и Терский (8 января 1716), Корельский и Ладожский (23 июня 1723), Вологодский, Суздальский и Юрьевский (11 октября 1725) *125–126, 216, 367*
Иоаким (Богомодлевский), бродячий иеромонах *358*
Иоаким (Савелов) (1620 — ум. 16 марта 1690), патриарх Московский и Всея Руси (26 июля 1674–1690), до этого чудовский келарь и архимандрит (1664), митрополит Новгородский (22 декабря 1672) *41, 47, 295, 343*
Иоаким (Чудовский) (ум. 1739), архимандрит Иосифо-Волоколамского монастыря (1722 — 16 февраля 1723, вторично 6 июня 1728 — 1738), до этого сельский священник, монах Александро-Невского монастыря, в промежутке между двумя настоятельствами, ризничий Чудова монастыря *299*
Иоаким, священник церкви Варлаама Чудотворца *392*
Иоанн Богослов, автор Евангелия от Иоанна, Апокалипсиса от Иоанна и трех посланий *188–189, 191, 246, 403, 420*
Иоанн Ветхия Лавры Св., постник Лавры Св. Саввы (?), память 7 декабря *189*
Иоанн Воин Св.; память 30 июля *189*
Иоанн Дамаскин Св. (ок. 675 — между 749 и 753), богослов, защитник иконопочитания, автор «Источника знания» *431*
Иоанн Златоуст Св. (между 345 и 347–14 сентября 407), архиепископ Константинопольский; память 27 и 30 января и 13 ноября *127, 189*
Иоанн Кронштадтский Св. (в миру Иван Ильич Сергиев, 18 или 19 октября 1829 — 20 декабря 1908), протоиерей, проповедник, и духовный писатель, причислен к лику святых (1989) *253*
Иоанн Новгородский Св., архиепископ Новгородский в 1165–1185; память 7 сентября *278–279*
Иоанн Московский Св., Большой Колпак и Водоносец (ум. 1589), мощи обретены в 1672 г., память 3 июля *257*
Иоанн Предтеча Св., сын Захарии и Елизаветы, крестил Спасителя *144, 188–191, 200, 210, 403, 423, 435*
Иоанн Власатый (ум. 1580), народно-почитаемый святой *213, 217, 218, 221*
Иоанн VI Антонович (12 августа 1740 — 5 июля 1764), российский император (17 октября 1740 — 25 ноября 1741), сын герцога Антона-Ульриха Брауншвейгского и мекленбург-шверинской принцессы Анны Леопольдовны, в ссылке в Раненбурге (1741), Холмогорах и Шлиссельбурге (1756) *152*
Иоанна (Анна Барятинская), схимонахиня Вознесенского монастыря, бывшая княжна, см. Анна (Барятинская)
Иоасаф, иеродиакон Николаевской Пищаговской пустыни *367*
Иоасаф, старообрядец, иеромонах или священник, его мощи почитались на Ветке *45*
Иов Ущельский, народно почитаемый святой, мощи которого почивали в Ущельской пустыни Мезенского уезда *209, 214, 217–218, 220–221*
Иов (ум. 3 февраля 1716), митрополит Новгородский и великолуцкий (8 июня 1697), архимандрит Московского Высокопетровского (1689) и Троице-Сергиева монастыря (28 апреля 1694) *151, 248*
Иов Льговский (в миру Иван Тимофеевич Лихачев) (ок. 1592–1681), монах Троице-Сергиева монастыря (1609), основатель Успенской и Покровской пустыней, Никольского монастыря, Льговской пустыни и Покровского монастыря на реке Чир *45*
Иона Пророк *244, 246*
Иона Святитель Московский (ум. 31 марта 1461), монах Симонова монастыря, митрополит московский (15 декабря 1448), автор посланий и грамот; память 15 июня *191–192*
Иона (в миру Иван Мокеев, впоследствии растрига Иван), сын священника, диакон (1680 г.) в селе Исаково Нижегородского уезда, принадлежавшего прежде Василию Ершову, священник там же (1707), постриженник Крестомаровской пустыни (1730) *193, 195*
Иона (в миру Иван) (род. До 1644 г.), хлебенный старец Ипатьевского монастыря, сын крестьянина села Груздева Павла Матвеева, принадлежавшего князю Федору Матвеевичу Барятинскому, постриженник Сретенского монастыря на Ламе, потом жил в Спасском Ефимьеве монастыре *193, 197, 200–201*
Иона, старец Предтеченского монастыря *426*
Иона (Лжеиона) см. Львов Семен
Иосиф Св.Волоцкий (в миру Иван Иванович Санин, 12 ноября 1439 — 9 сентября 1715) — монах Пафнутьева-Боровского монастыря (1460), игумен там же, основатель Успенского (впоследствии Иосифо-Волоколамского монастыря, 1479), автор «Просветителя» и «Устава»; память 9 сентября *295*
Иосиф (ум. 15 апреля 1652), патриарх Московский и Всея Руси (с 1642), до этого архимандрит Симонова монастыря *42, 55*
Иосиф I (26 июля 1678 — 17 апреля 1711), император Священной Римской империи (1705–1711), старший сын императора Леопольда I *446*

Иосиф II (13 марта 1741 — 20 февраля 1790), император Священной Римской империи ■ 1780–1790, в 1765–1780 — соправитель своей матери Марии-Терезии *446*
Иосиф (Иван Григорьевич Решилов, ум. после 1740), старообрядец, ■ 1719 г. воссоединился с православием, иеромонах, игумен Клобукова Николаевского монастыря (1728–1730), затем ■ братстве ■ Старицком монастыре, в Калязине монастыре и ■ Тверском архиерейском доме, с 1732 г. под следствием, расстрижен ■ 1734 г., вина отпущена ■ 1740 г. *45, 59, 68, 73, 311*
Иосифов Михаил, священник Пятницкой церкви, заказчик села Валдай *193, 417*
Ипатий Гангрский Священномученик, пострадал в 316 г.; память 31 марта *411*
Иппократ см. Гиппократ
Ирина Великомученица, приняла мучение в Солуни; память 5 мая *278*
Ирина, верижница *302*
Ирина, дворовая Ирины Федотовой Оглоблиной *120*
Иринарх (1547 — 13 января 1616), затворник, народно почитаемый святой, погребен в Борисоглебском монастыре *217, 221*
Иродион Илоезерский (28 сентября 1541), ученик Преп. Корнилия Комельского, основатель пустыни на Иль-озере, народно почитаемый святой, мощи которого покоятся в Междуозерье *214–215, 218*
Иродион (Журахевский) (ум. 18 сентября 1735), епископ Черниговский ■ Новгород-Северский (6 мая 1722–1734), до этого игумен ■ архимандрит (6 января 1709) Киево-Межигорского монастыря *177*
Исаакий Далматский Св. *290*
Исаев Илья Иванович (около 1680 — до 1744), купец гостиной сотни, действительный статский советник, вице-президент магистрата, обер-инспектор Рижской таможни, вице-президент Коммерц-коллегии *323*
Исайя Пророк *190–191, 430*
Исайя, монах, старообрядец *69*
Исайя, соловецкий иеромонах, приказный Красноборской службы *234*
Иустиниан см. Юстиниан
Ісаевич Я.Д. *272*
Каблуков Данила, гардемарин *408*
Каган М. Д. 225
Казанец Григорий, стрелец *248–249*
Казанский Петр Симонович (1819–1878), профессор Московской духовной академии *435*
Кайсаров А.С. 86
Каленичка, знахарка *123*
Калинин Иван, юродивый, сын государева шатерного мастера *259*
Калинка, не установлен *202*
Камкин А. В. 135
Кантемир Антиох Дмитриевич (10 сентября 1709 или 1708 — 31 марта 1744), князь, посол ■ Лондоне (с 1732) ■ Париже (1738–1744), поэт *276*

Кантемир Дмитрий Константинович (26 октября 1673 — 21 или 30 августа 1723) молдавский господарь (1710–1711), после Прутского похода в России, автор богословских и исторических трудов *444*
Капитон, крестьянин села Даниловское, основатель скита в Колесникове *44*
Каптерев Н. Ф. 343
Каппелер Андреас 8
Капуста Л. И. 310
Капустин Иван, крестьянин деревни Припеково села Писцово, вотчины князя В. М. Долгорукова *144*
Каратеев, ландрат *122*
Каратыгин И. Г. 128–129
Караулов, помещик (Муромский уезд) *316*
Карион (ум. 2 или 26 января 1722 г.), игумен (1698) и архимандрит (30 января 1708) Лаврентьева монастыря в Калуге *57*
Карл Великий (2 апреля 742 — 28 января 814), франкский король с 768, император с 800 г. *351*
Карл-Фридрих (1700–1739), герцог Голштинский, муж Анны Петровны, отец Петра III *324*
Катерина Алексеевна см. Екатерина I
Кафенгауз Б.Б. 288, 400
Кашига Клим, солдат *115*
Квашнин Василий Александрович, поручик от кавалерии *442*
Кивельсон Валери см. Kivelson Valerie 21, 92, 94, 113, 132, 383, 385
Кинан Э. см. Keenan Edward L. 21
Кинопс, волхв из жития Иоанна Богослова *420*
Киприан Св. *129*
Киприан, старообрядец, его мощи почитались на Столпоозерском острове ■ Выгозерском погосте *46*
Киприан, юродивый, старообрядец *261*
Киприян Св. см. Киприан Св
Киприянов Василий Киприянович (ок. 1669 — 1740-е гг.), «библиотекарь» Московской типографии, устроитель первой гражданской типографии в Москве *427*
Киреевский П. В. 180
Кир, архимандрит Юрьев-Польского Архангельского монастыря (1711 — октябрь 1719) *204*
Кирик Св. мученик, пострадал с матерью своей Улитой от игемона Александра; память 15 июля *189–191*
Кирил, старообрядческий монах, основатель «кириловского согласия» *56*
Кирилов Илья, сын старосты деревни Салково Московского уезда, вотчины Новоспасского монастыря *420–421*
Кирилл, архимандрит Александро-Свирского монастыря *212*
Кириллов Георгий, священник *411*
Кирилов Михаил, крестьянин деревни Лужицы *143*
Кириченко О. В. 273–274, 282, 291, 293, 296, 299, 302
Кисин Б. 82
Клей Дж. см. также Clay J. 21
Клеймола А. М. 334

Клементовский 381
Клементьев Дементий, крестьянин деревни Лужицы *139, 143*
Клементьев Семен, крестьянин деревни Лужицы *139, 143*
Климова Евдокия, жительница Курска *126*
Климонтов Петр, подьячий Московского судного приказа *104, 122*
Клишин Леонтий, дьяк *111*
Клобкова Устинья Григорьева (1712–?), дворовая генерал-лейтенанта Михаила Яковлевича Волкова, жена приказчика села Кузовлево Парфена Федорова *102, 105, 329–330*
Ключевский В.О. 267
Клыпин Григорий, церковный приказчик на Пиринеме *183*
Кобелев Даниил Леонтьев, крестьянин дворцового Лиденского рядка Ладожского уезда, подозревался в старообрядчестве *47–48, 67, 165*
Кобелева Акилина, крестьянка дворцового Лиденского рядка Ладожского уезда, жена Даниила Кобелева, подозревалась в старообрядчестве *67*
Кобыльский Иван, стрелецкий полковник *118*
Ковач Золтан см. также Kovácz Zoltán 117
Козлов О.Ф. 420, 422
Козловская Евдокия Семеновна, княжна, кликуша *242, 387*
Козловские, князья *276*
Козмина Елизавета, крестьянка, дочь Козмы Пономарева *171–173*
Козьма Св. см. Косьма Св
Козьма Яхромский Св. (ум. 18 февраля 1492), основатель Козьмина монастыря в Юрьевецком уезде; память 18 февраля *199, 201–202*
Козьма, московский священник, старообрядец, основатель Ветки *61, 69*
Козьмин Иродион, священник Никольской церкви в Калуге *57–58*
Колесов Иван Афанасьев, купец из Вологды *262*
Коллман Нэнси Шилдс см. также Kollman Nancy Shields 21
Коллинз Самюэль (ум. до 1671), англичанин, придворный врач царя Алексея Михайловича *117*
Колмовский Антон Васильев, рудоискатель *131*
Колокольцев Потап Михайлов, капитан-лейтенант *366*
Колтовский Иван, генерал-майор *286*
Кондратов Иван, подьячий архиерейского дома *310*
Кондратьева Лукерья, дочь псковского стрельца Кондратия Степанова *155, 163–164*
Конон Св., мученик; память 5 марта *187*
Конон, судья Коломенского архиерейского приказа *424*
Константин Великий Св. (ок. 285–337), римский император с 25 июля 306 г.; память 21 мая *352, 438*
Константин, Св. благоверный князь *278, 279*
Константин Ярославский Св. благоверный князь (убит 1255 или 1257), сын Ярославского князя Всеволода Константиновича, убит в битве с татарами на Туговой горе; память 3 июля *213*

Константинов Григорий, черкашенин *415*
Константинов Давид, крестьянин князя Я. А. Голицына, юродивый *257*
Константинов Степан, крестьянин деревни Коровино Московского уезда, вотчины Троице-Сергиева монастыря, дружка на свадьбе у крестьянина Софрона Алексеева *157*
Константинов Тимофей (ум. 6/7 ноября 1730), старообрядец, тяглец Казенной слободы *130*
Конт Ф. см. также Conte F. 173
Корб (Korb) Иоганн Георг (ок. 1670 — ок. 1741) — секретарь имперского посольства в Москве ■ 1698–1699 гг. *380*
Кореленин Семен Григорьев, старообрядческий наставник *47*
Коренной Василий, посадский человек (Вязники) *315–316, 322*
Корень Василий, гравер *248, 425, 430*
Корнилий Выговский (в миру Конон, около 1570 — 30 марта 1695?), сын крестьянина, постригся ■ Корнильевом монастыре, затем в Ниловой пустыни, различных пустынях ■ на Выгу *68–69*
Корнилий (ум. 26 февраля 1698), митрополит Новгородский и Великолуцкий (6 августа 1674 — 3 марта 1695), на покое ■ Зеленецком монастыре; до этого архимандрит Тихвинского Успенского (1665–1668) и игумен Зеленецкого монастыря (1668), митрополит Казанский и Свияжский (16 марта 1673) *393*
Корнышев Дементий, подьячий Соляной конторы *421–422*
Коробов, полковник *271*
Короткий Григорий, купец *271*
Коротков Василий, управитель бумажной мельницы *271*
Корсаков Д. А. 286
Косой Леонтий, не установлен *323*
Костерин Семен Емельянов (около 1672), крестьянин Городенского стана Ярославского уезда, вотчины Семена Андреева Лодыгина *186, 193, 195–196*
Костомаров Н. И. 134, 236
Костычев Дмитрий (Иван), крестьянин села Терсы Казанской губернии, старообрядец *72*
Костянтинов Степан см. Константинов Степан
Косьма Св. (убит в 184 г.), врач-безсребреник, память 1 июля *54, 106, 230, 366*
Котошихин Григорий Карпович (около 1630 — казнен в ноябре 1667), подьячий Посольского приказа, бежавший ■ 1664 г. в Польшу, а затем в Швецию, автор «О России в царствование Алексея Михайловича» *275–276*
Коховский Стефан, житель Смоленска *442*
Кочетков Н. А. 231
Кошелев Родион Михайлович (ум. 1760), шталмейстер (1733–1738), генерал-поручик, генерал-майор (1728) *285*
Кошелкин Ефрем, уроженец поселка Можайского Бобровского уезда Воронежского наместничества *380*
Кошечкин Андрей (в старообрядческом крещении Евпл)

Васильев, из московских стрельцов, служил ■ стрельцах ■ Новгороде, жил на Выгу около 1718–1728 гг. *50, 72*
Кошмаль Вальтер см. также Koschmal Walter 233
Краинский Н.В. 381–382, 384–385, 389, 391–392
Крами Р. см. Crummey R. O. 267
Крекшин Петр Никифорович (1690?–1761), новгородский дворянин, комиссар при Кронштадских сооружениях, автор сочинений о Петре Великом *307–308*
Кропухин Сергей (род. 1698), подьячий Клушинской приказной избы *367*
Кротов Егор, кузнец *262*
Крыловский А.С. 272
Кувалдин Максим Никифоров, винный подрядчик, крестьянин деревни Припеково села Писцово, вотчины князя В. М. Долгорукова *144*
Кудрин Стефан Иванов, посадский человек Борисоглебской слободы под Ростовом *149–150*
Кудрявцов Петр Иванов, диакон *367*
Кузенев, комиссар *308*
Кузма Св. см. Косьма Св
Кузнецов С. В. 87
Кузнецова В. П. 94
Кузьмин А. Г. 339
Кукина Олисава, крестьянка Юромской волости Мезенского уезда, кликуша *389*
Куник А. А. 399
Куракина, княгиня *264*
Курбатов Алексей Александрович (1660-е — 1721), прибыльщик, дьяк Оружейной палаты, обер-инспектор Ратуши (1705), начальник Архангельской губернии (1711), архангельский губернатор (1712–1714) *427*
Курганова Никифоровна, крестьянка *105*
Кутепов К. В., 51, 256, 303
Кушников Григорий Романов, майор *314*
Лабови Э. см. также Labovie Eva 119, 120, 121
Лави, французский дипломат *409*
Лавр Св. мученик, пострадал во II в. вместе с братом Флором; память 18 августа *140, 142, 144, 189–190, 278, 425, 429, 431*
Лаврентий Св. *187, 435*
Лаврентий (Горка) (ум. 9 апреля 1737), епископ Астраханский и Ставропольский (8 сентября 1723), епископ Великоустюжский и Тотемский (7 сентября 1727), епископ Рязанский ■ Муромский (июль 1731), Вятский (26 сентября 1733), до этого игумен Киево-Выдубицкий (1713–1719), архимандрит Новоиерусалимский (8 сентября 1723) *70, 443*
Лазарь, брат Марфы ■ Марии, память о воскресении которого празднуется ■ так называемую Лазареву субботу, перед вербным воскресеньем *411*
Лазарь (казнен 14 апреля 1682), священник из Романова-Борисоглебска, старообрядческий деятель и писатель, ■ ссылке в Тобольске, затем в Пустозерске *55, 69*
Лакшин Иван, компанейщик *271*

Ларионов Анисим, крестьянин деревни Радованье села Запонорье Московского уезда, вотчины Чудова монастыря, в солдатской службе (около 1701 — около 1721), записан в раскол (около 1724) *64*
Ларионов Лука, дворцовый сторож, рассыльщик *28, 103, 109, 114*
Ларионов Осип, крестьянин деревни Пески *138*
Ларионов Юрий, крестьянин деревни Пески *138*
Лебедев А. С. 126, 150, 157, 159, 403
Лебра Габриэль см. также Le Bras Gabriel 19.
Лев Премудрый, царь греческий *191*
Левенстим А. А. 140, 363, 369, 377
Левин Василий Андреевич, в монашестве Варлаам (казнен 26 июля 1722), драгун ■ полку Полуэктова (1701), поручик в гренадерском полку Кропотова (1709), капитан там же (1711), после отставки монах Жадовской пустыни (1722) и Пензенского монастыря *281, 294, 426*
Левин И. см. также Levin Eve 19, 127, 178–179, 187
Левин М. см. также Lewin Moshe 40
Левитер Л. см. также Lewitter L. R. 62, 400
Леман Хартмут см. также Lehmann Hartmut 41
Ленхофф Г. Д. 334
Леонид, старец, «капитон» *44, 254*
Леонид (ум.18 февраля 1743), архиепископ Сарский и Подонский (18 февраля 1722 — 1 сентября 1742), до этого архимандрит Высокопетровского монастыря (1709) *311, 434*
Леонтий, священник *219*
Леонтий, иеромонах, старообрядец с Ветки, действовал в Угорских скитах *71*
Леонтий, афонский митрополит *431*
Леонтьев Михаил Иванович (1682 — 12 сентября 1752), генерал-майор (с 1726), впоследствии генерал-аншеф (1741), киевский губернатор (1738) и сенатор (1740) *106*
Леонтьев Савелий, крестьянин села Запонорье Московского уезда, вотчины Чудова монастыря, старообрядец, дядя Данилы Артемьева *63*
Леонтьева, жена Леонтьева Михаила Ивановича *242*
Лепехин Иван Иванович (1740–1802), адъюнкт Петербургской академии наук, затем академик (1771), путешественник ■ натуралист *326*
Леруа-Болье *61*
Лжеиона см. Львов Семен
Лидов А. М. 231
Лилеѐв М.И. 46, 56, 69, 309, 312–313, 321–322, 325
Липсий Юст (Justus Lipsius, 1547–1606), филолог, философ и правовед, профессор в Иене, Кельне, Лувене и Лейдене *345*
Листова Т. А. 154–156, 158
Литоний Мелетинский *351*
Лихарев Александр Кирилов, капитан, вкладчик Иосифо-Волоколамского монастыря *299*
Лихачев Д. С. 252
Лобанова, княгиня *264*

Ловягин А. М. 143
Логгин Св. *187*
Логинова Варвара, жена плотника, кликуша *376*
Локасов, посадский Анциферовского присуда *137*
Ломакова Василиса *371*
Ломоносов Михаил Васильевич (8 ноября 1711 — 4 апреля 1765), русский просветитель *360, 448*
Лопатин Андрей, войсковой атаман Войска Донского *45*
Лопарев Х 218
Лопухин Авраам, вкладчик Переславского Никитского монастыря *264, 300*
Лопухин Василий Авраамович (5 августа 1711 — убит 19 августа 1757), камер-юнкер великой княжны Натальи Алексеевны, вкладчик Переславского Никитского монастыря, впоследствии генерал-аншеф *300*
Лопухин Гаврила, лейтенант флота, вкладчик Переславского Никитского монастыря *300*
Лопухин Федор, камер-юнкер Петра II, вкладчик Переславского Никитского монастыря *300*
Лопухины *279*
Лотман Ю. М. *77, 85–86, 360*
Лукин Василий, священник Тобольского Рождественского Девичьего монастыря, сослан в Знаменский, затем в Коцкий монастырь *164*
Лукин Савелий, крестьянин деревни Костолово *138*
Лукьянов Денис (ум. 1725), старообрядец, умер в Астрахани под стражей *30, 70*
Лукьянов Дмитрий, не установлен, владелец домовой церкви (возможно, петербургский купец и владелец Кожевенной фабрики) *271*
Лукьянов Козьма, солдат Преображенского полка *147*
Лукьянова Ирина, крестьянка села Покровского, жена Ивана Лукьянова *206*
Лукьянова Прасковья, дворовая князя Федора Савиновича Горчакова *333*
Лупкин Прокопий Данилов (ум. 1732), отставной стрелец, хлыстовский лжехрист *50–51, 255*
Лурье М. Л. 198
Львов Никифор, священник в селе Сныхово Белевского уезда *311–312, 321–322*
Львов Семен (в монашестве Иоанн), старообрядец, выдававший себя за пророка Иону, в заточении в Иверском и в Троице-Сергиевом монастыре *245–247, 254*
Львов Федор (в старообрядческом крещении Козма), крестьянин Олонецкого уезда Заонежских погостов дворцовой Кузоронской волости, старообрядец *50, 55, 72*
Любовь Св., мученица, дочь Св. Софии и сестра Веры и Надежды, память 17 сентября *191*
Людовик XIV (5 сентября 1638, 1 сентября 1715), король Франции и Наварры с 1643 г., отменил в 1685 г. Нантский эдикт *309, 346*
Магницкий Леонтий Филиппович (9 июня 1669 — 19 октября 1739), математик, преподаватель в Школе математических и навигацких наук (с 1701), автор «Математики» (1703), вкладчик Переславского Никитского монастыря *300 411*
Мазалова Н. Е. 103
Майков Л. Н. 188
Макаренко А. А. 137
Макарий Преподобный *190*
Макарий Св. митрополит Московский и Всея Руси *129*
Макарий (Булгаков) (1816–1882), богослов и церковный историк, епископ Винницкий (1851), Тамбовский (1857), затем Харьковский, Литовский и митрополит Московский (1897), автор «Истории русской церкви» *418*
Макаров Алексей Васильевич (1675–1750), кабинет-секретарь Петра (с 1710) *197, 245*
Макарова Акулина, пленная турчанка *104*
Макарьев Семен *251*
Макашина Т. С. 135, 141
Максим (ум. 3 апреля 1724), дьячок церкви Всемилостивого Спаса на Красном Бору *234*
Максим, священник (Курск) *126*
Максимилла, игуменья Углицкого Богоявленского монастыря *167*
Максимов Александр, сын диакона Ильинской церкви Максима Петрова *207*
Максимов Исай, измайловский садовник *121*
Максимов Тимофей, «москвитин», хлыст *388*
Максимова Мария, дочь диакона Ильинской церкви Максима Петрова *207*
Малиновский Б. см. также Malinovsky B. 20, 89
Малышев В. И. см.: Malyshev V. 49, 310
Мальбранш Николя (Malebranche, Nicolas) (1639–1715), французский философ, монах-ораторианец *363*
Мальцев Тимофей, служитель помещицы В. И. Писаревой *263*
Малютин Федор, садовник *111–112*
Мамер, литературный персонаж *251*
Маньков А. Г. 350
Маргарита Св. *417*
Маргарита (в миру Мария), монахиня Вознесенского девичьего монастыря, кликуша *240–241, 387–388*
Мардефельд, барон Густав фон (Mardefeld, Freiherr Gustav von), прусский дипломат *269*
Мария, сестра Лазаря *411*
Мария Магдалина Св.; память 22 июля *307*
Мария, девица см. Маргарита
Мария, «ткочева мать» *96*
Мария Алексеевна (16 января 1660 — 9 марта 1723), царевна, дочь царя Алексея Михайловича *264*
Мария Ивановна, адресат письма *315*
Мария Терезия (1707–1780), австрийская эрцгерцогиня с 1740 г. *446*
Марк, подьячий Кузьмина монастыря во Владимирском уезде *202*
Марк, священник из Симонова монастыря *391–392*
Маркел, старец из Яшеозерской пустыни с Олонца *408*
Маркелл, народно почитаемый святой, могила которого на-

ходилась около Александро-Свирского монастыря *212*
Маркелл Родышевский (в миру Николай Романов, ум.29 ноября 1742), флотский иеромонах, архимандрит Псково-Печерского монастыря (1724–1725), архимандрит Юрьевского монастыря в Новгороде (27 сентября 1725), под судом и в заключении (1726–1729), в заключении в Кирилло-Белозерском монастыре, в заключении в Тайной канцелярии (до 1740), епископ Корельский с 10 января 1742 г. *11, 24, 264, 306, 432, 439, 444–445*
Марков Евтифей, знахарь, выходец из Поморья, умер под пыткой в Преображенском приказе, *103, 109, 111–114, 115, 118, 120–121, 331*
Маркова Феодосья, жена троицкого подьячего *205*
Мартин Св. *209*
Мартин мних, апокрифический персонаж, будто бы пришел из Армении и был осужден киевским собором в 1157 г. *43, 49, 76*
Марфа, сестра Лазаря *411*
Марфа Павлова, монахиня Ивановского монастыря, хлыстовка *256*
Марья *96*
Маслов Анисим Семенов, статский советник, вкладчик Волоколамского Возмицкого монастыря *300*
Маслов Михаил Семенов, майор, вкладчик Волоколамского Возмицкого монастыря *300*
Матвеев Андрей Артамонович (15 августа 1666 — 16 августа 1728), спальник Петра (1682), стольник (1683), окольничий (1692), граф (1714), сенатор (1719) *280–281, 283, 300, 357–358*
Матвеев Артамон Сергеевич (1625 — 15 мая 1682), жилец (1638), стряпчий, стрелецкий голова (1642), стольник и полковник (1654), окольничий (1672), боярин (1674) *357–358*
Матвеев Яким, крестьянин вотчины Воскресенского монастыря в Дмитровском уезде *386*
Матвей Апостол *54*
Маторин Н. М. 82–84, 169, 178
Матфей, диакон Покровской церкви в Калуге *58*
Матюшкин Михаил Афанасьевич (1676 — 17 апреля 1737 г.), подполковник Преображенского полка, генерал-аншеф *285, 288*
Матюшкина Софья Дмитриевна, жена Михаила Афанасьевича Матюшкина *288*
Мейли Давид см. также Meili David 28
Мелентьев Афанасий, священник Богоявленской церкви в Калуге *58.*
Мелехова Г.Н. 410
Мелих Штефан 8
Мельников П.И. (Андрей Печерский) 303
Мениль М. см. Mesnil Marianne 179
Меншиков Александр Данилович (6 ноября 1673 — 12 ноября 1729), губернатор Ингерманландии (1703), граф (1702), Светлейший князь (1707), президент Военной коллегии (1718–1724 и 1726–27), генералиссимус (13 мая 1727), в ссылке в Раненбурге и в Березове (с 1727) *197, 265, 281, 284, 397, 409, 428–429*
Меншикова Дарья Михайловна (урожденная Арсеньева, 1682–1728), княгиня, жена А. Д. Меншикова *265*
Меншов Семен, не установлен; его дело расследовалось в Преображенском приказе *109*
Мефодий, иеромонах Иверского монастыря *245*
Мефодий, священник Покровской церкви в Калуге *58*
Мещерин Алексей, неверстаный сын боярский *371*
Мещерская Авдотья, княгиня, жена Е. В. Мещерского *305*
Мещерский Ефим Васильевич, князь *18, 131, 241, 300–305, 413, 441–442*
Микитин Федор, иконописец *397*
Миллер Герард-Фридрих (1705 — 1783), академик Петербургской академии наук (1731), историк *307*
Милорадович В.П. 169
Милославские *317*
Милославский Иван Михайлович (ум.1683), окольничий, затем боярин, астраханский воевода, руководитель Приказа большого прихода *377*
Мина Св. *187*
Мирон Св. *187*
Миронов Логин, «десятоначальный» священник *172*
Митрофан (Слотвенский, ум.7 декабря 1752), епископ Тверской и Кашинский, архиепископ (27 июля 1744), до этого ректор Харьковского коллегиума, игумен Заиконоспасского монастыря (декабрь 1737) *435*
Митрофанова Г.А. 406
Михаил Архангел *57, 106, 139, 144, 188–192, 199–200, 265, 277, 279, 328*
Михаил Федорович (12 июля 1596 — 13 июля 1645), русский царь с 21 февраля 1613 г. *331, 340*
Михаил, священник из села Новоселок, принадлежащего Степану Глебову *144*
Михайлов Андрей см. Золотарев Андрей Михайлов
Михайлов Андрей, священник на Тосненском Яму *163*
Михайлов Аника, часовщик Спасской башни *103*
Михайлов Ап. 140
Михайлов Евдоким, священник церкви Георгия «что за лавками» в Калуге *59*
Михайлов Иван, юродивый, сын священника церкви Бориса и Глеба в селе Воронье Костромского уезда *259*
Михайлов Иван, крестьянин вотчины Воскресенского монастыря в Дмитровском уезде *386*
Михайлов Иван, иконописец из Переславля-Залесского *397*
Михайлов Иван, потаенный раскольник (Муромский уезд) *323*
Михайлов Иван, досмотрщик петербургской портовой таможни *72–73, 438–439*
Михайлов Никифор «наказной священник«, присланный в Калугу из Москвы *44, 57*
Михайлов Родион, сын ямщика из Крестецкого Яма *151*
Михайлов Семен староста села Воскресенского деревни Сту-

пино, вотчины Донского монастыря *370*
Михайлов Сергей, дворцовый крестьянин Олонецкого уезда, записной раскольник *131, 251*
Михайлов Семен Афанасьев, пономарь церкви Николая Чудотворца, что у старого Каменного моста в Москве *244*
Михайлов Сергей, дворцовый крестьянин Фамогубской волости Олонецкого уезда, старообрядец *103, 251*
Михайлов Яков, крестьянин деревни Вазговичи *133, 142*
Михайлова Матрена, солдатка, хлыстовка *388*
Михайлова Татьяна, дворовая Пушкиных *334–335*
Михаренкова Татьяна, старицкая старостиха *117*
Михайлова Т. В. 9
Михельс Георг (Michels Georg) 66
Мишина Е. А., 47, 192, 198, 406
Мозговая Е. Б. 426, 427–429, 430, 433, 440
Моисеев Василий, крестьянин деревни Костолово *138*
Моисеев Леонтий, крестьянин деревни Костолово *138*
Моисей Пророк *190–191, 244*
Мокеев Никифор, крестьянин села Фоминского Московского уезда, вотчины Чудова монастыря *31–32, 107–109*
Мокошь, языческая богиня *178*
Молева Н. М. 433
Молчанов Иван, подканцелярист *422*
Монс Анна Ивановна (ум. в августе 1714), фаворитка Петра I, замужем за прусским посланником Кейзерлингом *335*
Монс Виллим Иванович (казнен 16 ноября 1724), камергер царицы Екатерины Алексеевны *335*
Морозов П. 361, 426
Морозова Феодосья Прокопьевна (21 мая 1632 — 2 ноября 1675), в девичестве Соковнина, жена Глеба Ивановича Морозова, боярыня, с 1671 г. в заточении; память ее празднуется старообрядцами 11 сентября *170, 268*
Мосей, коновал *105, 106*
Мосолов С. И., генерал-майор *302*
Моховиков Симеон, сторож московского Благовещенского собора *231*
Мошков Афанасий, беглый дворовый стольника И. С. Чубарова *314, 320*
Муратов М.В. 81, 84
Муркос Г. 276
Мусин-Пушкин Иван Алексеевич, граф, действительный тайный советник, руководитель Монастырского приказа *285, 404*
Мусин-Пушкин Платон (Епафродит) Иванович, граф, член Юстиц-коллегии, сослан в Соловецкий монастырь (1739) *285*
Мусины-Пушкины, графы *279*
Мюшамбле Р. см. также Muchembled R. 373
Мущинин Алексей, посадский человек Борисоглебской слободы Ярославского уезда *405*
Мышецкие, князья *310*
Мышлаевский А. З. 352
Мюшамбле Р. см. Muchambled R. 373–374
Мякинин Иван Иванов, ландрихтер, стольник *327–328, 365–366*

Мякишев Иван Иванов, мастер гравировального дела Синодальной типографии *177*
Мякишева Агафья Ильина, жена Ивана Мякишева, уроженка Устюжны Железопольской *171, 176–177, 193*
Мясников Яким Матвеев, крестьянин деревни Высоково дворцовой Толоконской волости *355*
Нагой Иван (он же Парамон), юродивый, крестьянин деревни Неумойной, принадлежащей Лукьяну Сытину, сослан на каторгу в Азов (1700) *257, 259*
Надежда Св., мученица, пострадавшая вместе с матерью Софией и сестрами Верой и Любовью; память 17 сентября *191*
Нарышкин Александр Львович (26 апреля 1694 — 25 января 1746), директор Морской академии (1722), президент Штатс-конторы и шаутбенахт (1725), президент Камер-коллегии (1726), Коммерц-коллегии (1731–1733), сенатор (1733) *244*
Нарышкин Кирилл Алексеевич (ум.1723), ближний кравчий и псковский и дерптский обер-комендант (1704–1710), петербургский комендант (1710–1716), московский губернатор (с 1716) *245, 287*
Нарышкин Лев Кириллович (1664 — 28 января 1705), брат царицы Натальи Кириловны Нарышкиной, боярин, руководитель Посольского приказа (1689–1702) *288.*
Нарышкин Н. А. *265*
Нарышкина Е. А., мемуаристка *265*
Нарышкины *279, 288, 317*
Настасья, крестьянская жена *95*
Наталья Алексеевна (12 июля 1714 — 22 ноября 1728), великая княжна, сестра императора Петра II *409*
Наталья Кирилловна (урожденная Нарышкина, 22 августа 1651 — 25 января 1694), вторая жена царя Алексея Михайловича (с 22 января 1671 г.), мать Петра I *314, 317, 444*
Науменок Афанасий, бывший стрелец, человек Ивана Стрешнева *248*
Невский А. 83
Нейман Ц. 248
Некрасов Игнатий Федоров (ум.1737), атаман Есауловского городка, после поражения Кондратия Буланина ушел на Кубань (1708) *253*
Нелединский-Мелецкий Стефан Петрович, боярин, владелец села Ильинского Юрьевецкого уезда *203–204, 207*
Неофит (ум. 7 апреля 1727), иеромонах, участвовал в переговорах со старообрядцами *73*
Неплюев Иван Иванович (5 ноября 1693 — 11 ноября 1773), резидент в Константинополе (1721–1734), шаубенахт и член Коллегии иностранных дел, наместник Оренбургского края (1742–1758), сенатор (1760), автор «Записок» *282, 294, 297*
Неронов Иван (в монашестве Григорий, 1591–1670), нижегородский священник, прото-

поп московского Казанского собора (1646), в ссылке в Спасо-Каменном и в Кандалакшском монастырях (1653–1656), воссоединился с церковью в 1666 г., затем архимандрит Данилова монастыря в Переславле-Залесском *268*
Нестеров Михаил, плотник Охтенской слободы *162*
Неусыпаев Иван Васильев, священник села Пречистенского Можайского уезда, перешел из православия в старообрядчество *71.*
Нефедов Василий, крестьянин села Драчево Муромского уезда *323*
Нефедьев Петр (в монашестве Павел), калужанин, «трудник», живший сначала во Введенской келье, а потом в Галактионовой пустыни *260*
Нефедьев Феодосий, садовник *366*
Нефедьева Федора, жена садовника Феодосия Нефедьева *366*
Нехорошевский Мартин, гравер *177*
Нехотин В.В. 310
Нехташка, не установлен *202*
Нечаев Григорий, крестьянин *94*
Никандр Псковский Св. (в миру Никон, 1507 — 24 сентября 1581), основатель Свято-Благовещенской Никандровой пустыни, постриженник Иоанно-Богословского Саввы-Крыпецкого монастыря; память 24 сентября *223, 225–226*
Никанор, архимандрит Воскресенского монастыря (1685–1698) *431*
Никита Св. *188*
Никита Переславский Святой (убит 24 мая 1186), столпник, основатель Никитского монастыря под Переславлем-Залесским; память 24 мая *223–224, 226*
Никита Пустосвят см. Добрынин Никита
Никита, священник *205*
Никитин Ануфрий– крестьянин деревни Лужицы *139*
Никитин Гавриил, «выборный раскольник» починка Урена Санчуровского уезда Свияжской провинции *131*
Никитин Григорий, крестьянин деревни Лужицы *139*
Никитин Иван (род около 1667), пономарский сын *146–147*
Никитин Иван, пономарь в домовой церкви Нарышкиных *288*
Никитин Иван, иконописец *433*
Никитин Иван (ок. 1690 — 1742) художник-портретист, арестован по делу о пасквиле на Феофана Прокоповича (1732), сослан в Тобольск (1737), умер по дороге из ссылки в Москву *433*
Никитин М.П. 382, 386, 388–389
Никитин Матвей, священник из Крестецкого Яма *150, 159*
Никитин Нестер, крестьянин деревни Вазговичи *133, 142*
Никитин Степан, прозвище Белоус, крестьянин деревни Марьино Московского уезда *108–109*
Никитин Федор, дворовый Анны Васильевны Татищевой *338*

Никитин Яков, священник, ключарь собора в Вологде *419–420*
Никитина Н.А. 103, 105
Никитина С.Е. 128, 131, 132
Никифоров Дионисий (род. около 1692), сын диакона, безместный дьячок при отце в селе Переборово Суздальского уезда, вотчине Спасо-Евфимьева монастыря, священник в Знаменской церкви села Ильинское, вотчине князя Василия Петровича Хованского (1720) *285*
Никифоров Дмитрий (1717–?), пасынок Алексея Артемьева Лыкова, повара Александра Львовича Нарышкина *244*
Никифоров Лукьян, причетник Ильинской церкви в селе Ильинское *203*
Никифоров Семен (род. ок. 1691), крестьянин села Запонорье Московского уезда, вотчины Чудова монастыря; старообрядец, обратившийся в православию *155*
Никодим Кожеозерский Св. (в миру Никита) (ум. 3 июля 1639 или 1640), пустынник, живший в окрестностях Кожеозерского монастыря на реке Хозюге; память 3 июля *225*
Никодим, старообрядческий монах, жил в Льговской и Милеевой пустыни, затем у А.Ф.Воейкова, умер под стражей в Преображенском монастыре *311, 318–319, 321*
Никола Можайский см. Николай Мирликийский Св.
Николаев Матфей (? — 8 октября 1725), старообрядец, сожжен в Астрахани *70*
Николай Мирликийский Св. епископ Мир Ликийских; память 9 мая и 6 декабря *111, 141, 146, 184, 187–192, 194, 199, 208, 234, 236, 244, 276, 278, 306, 416–419, 423, 430, 443*
Николай Радонежский Чудотворец *424*
Николай (Грузинский) (1673 — 8 мая 1768), архимандрит Знаменского монастыря в Москве (13 января 1738), до этого безместный архимандрит, в 1740 г. определен в Лужицкий монастырь, где, видимо, так и не был *215*
Николев И. 271, 275, 282–284, 288
Никольский А. И. 227–229
Никон (в миру Никита Минов, 1605 — 16 августа 1681), игумен Кожеозерского монастыря (1643), архимандрит Новоспасского монастыря (1646), митрополит Новгородский и Великолуцкий (1648), патриарх Московский и всея Руси (25 июля 1652 — 1666) *7, 48, 157, 217, 248, 268, 316, 343, 401–402*
Никонов Анфиноген, холоп дворянина Дмитрия Умаева Шаморлина *334*
Нирод барон *323*
Ничик В. М. 425, 444
Новиков Иван, сын стадного конюха дворцовой волости Гавриловская слобода в Суздале, юродивый *257*
Новиков Николай Иванович (27 апреля 1744 — 31 июля 1818), русский просветитель и издатель *358*

Новичкова Т. А. 173
Новокщенов Андрей, служилый человек *122*
Новомбергский Н. Я. 12–13, 91, 94–95, 101, 121, 123, 331, 333–335, 353, 365, 367, 370–372, 386
Польте Х.-Х. см. также Nolte Hans-Heinrich 64, 160, 309, 365
Носов Иван, дворянин Новгородского архиерейского дома *306*
Носова Г. А. 85
Овидий Публий Назон (20 марта 43 до Р. Х. — 18), римский поэт *305*
Овсянников О. В. 293
Овчинников Ларион, подьячий приказной избы дворцовой Толоконской волости, расположенной в селе Бор *355*
Овчинников Матвей, крестьянин *102*
Оглоблина Ирина Федотова, царевнина постельница *120–121*
Одоевская Дарья Матвеевна, княгиня, жена князя Михаила Юрьевича Одоевского *387*
Одоевские, князья *279*
Одоевский Михаил Юрьевич, князь *112*
Одоевский Юрий Юрьевич, князь *111–112, 284*
Одоевский Юрий, князь *112*
Озерецковский Николай Яковлевич (1750 — 28 февраля 1827), академик (1782), писатель и путешественник *326–327*
Олеарий (Эльшлегер) Адам (Olearius, Цlschlдger Adam) (ок. 1599–1671), немецкий ученый и путешественник, библиотекарь герцога Готторпского, посетил Россию в составе шлезвиг-гольштейнского посольства в 1633–34 гг. и во время путешествия 1635–39 гг., автор «Описания путешествия в Московию...», впервые опубликованного в 1647 г. *143, 275–276*
Олсуфьев Адам Васильевич (16 января 1721 — 26 июня 1784), действительный тайный советник, статс-секретарь Екатерины II, сенатор, депутат Уложенной комиссии, писатель и коллекционер *126, 407, 435*
Ольга Св. Благоверная княгиня (ум. 969), правительница Киевской Руси (с 945); память 11 июля *438*
Ольга (Чирикова), келарь Вознесенского девичьего монастыря *238*
Ольденбург С. Ф. 82
Онуфрий Великий Св. *403*
Онуфрий (ум. в 1668), народно почитаемый святой в Романове-Борисоглебске *145, 213, 218*
Онуфрий, поповец, керженский старец, игумен скита, приверженец богословских взглядов протопопа Аввакума *309*
Орлов А. С. 227, 229
Орлов К. В. 9
Осипов Петр, священник церкви Никиты Епископа Новгородского (1712–1717), затем распоп *114–115, 160, 281*
Остерман Андрей Иванович (Генрих Иоганн Фридрих, 30 мая 1686 — 20 мая 1747), граф (1730), вице-президент

Коллегии иностранных дел (1723), вице-канцлер (1725–1741), член Верховного тайного совета (с 1726), кабинет-министр, с 1742 г. в ссылке в Березове *281–282*
Острайх Г. см. также Oestreich G. 345
Островская Л. В. 161
Островский А. Б. 146
Охотина М. А. 225
Ошмарин Василий Лукьянов, он же Колченого, крестьянин, живущий в приворотной сторожке Николаевского Улейменского монастыря *370*
Павел Св., основатель Борисоглебского монастыря на р. Устье и Ковженского монастыря; память 22 октября *214, 217–218, 220*
Павел Апостол *138, 144, 190*
Павел Алеппский (около 1627 — 1669), патриарший архидиакон, посетивший Москву вместе с отцом, патриархом антиохийским Макарием в 1655–1656 гг. и 1666–1669 гг., автор «Путешествия антиохийского патриарха Макария в Россию» *275–276*
Павел, архимандрит Белевского Преображенского монастыря *312*
Павлов Андрей Васильевич (род. 1721) (в старообрядческом постриге Александр), сын генерал-майора В. К. Павлова, солдат Семеновского полка (172–1732), пострижен на Ветке, вновь на службе (с 1737 г.), *313, 321–322, 324–325*
Павлов Василий, секретарь Синода *434*
Павлов Василий Кондратьев, генерал-майор, рекетмейстер; старообрядец, *311–314, 317, 320–321, 325*
Павлов Иван Васильев, сын генерал-майора В. К. Павлова *321*
Павлов Михаил Федоров, директор Акцизной камеры в Санкт-Петербурге (1720), затем в Комиссии о коммерции под руководством А. И. Остермана, старообрядец, *313–314, 321*
Павлов Назар, крестьянин деревни Лужицы *139*
Павлов Федор, домовый священник в доме графа А. А. Матвеева (1720–1722), до и после этого — в приделе Введения Богородицы церкви Николая Гостунского в Кремле *283*
Павлов Яков Михайлов, поручик, старообрядец *313, 321, 323–324*
Павлова Анна Алексеевна (в девичестве Баскакова), дочь статского советника Алексея Баскакова, жена Якова Павлова *323*
Павлова Ирина (ум. в 1731), жена Василия Кондратьева Павлова, мать Андрея Павлова, старообрядка *321*
Паисий (Лигарид, 1610–1678), митрополит Газский *76*
Паисий Углический Св. (ум. 1504), игумен Покровского монастыря; память 6 июня *213*
Палецкие, князья *433*
Панкратий Св. *416–417*
Панкратьев Фома *131, 251*

Панов Михаил Дмитреев, дворовый человек лейб-гвардии Семеновского полка солдата Михаила Алексеева Лопухина *173–174, 193*
Пантелеев Онуфрий, крестьянин дворцового починка Опарино Казанской епархии *161*
Панфилов Тимофей, священник села Благовещенское *369–371*
Панченко А.А. 8, 81, 184. 252
Панченко А.М. 212, 225–226
Парамонов Лука, «курчанин», старообрядец, его мощи, покоившиеся в Обоянском уезде на «пасике Делмизинцове», почитались старообрядцами *45*
Парамонов Никита, крестьянин деревни Лужицы *139*
Парамонов Яков, крестьянин деревни Лужицы *139*
Параскева Пиринемская, народно почитаемая святая, мощи которой покоятся в Пиринемской волости Кеврольского уезда *181–183, 217–221*
Параскева Пятница Св. *167–170, 178–184, 189–190, 278, 418–419, 421, 443*
Парийский И.В. 352
Парфений см. Дружинин Парфений
Парфентьев Иван (в старообрядческом крещении Киприан), крестьянин деревни Кочаново Теребенского погоста Опочецкого уезда, вотчины Семена Дмитриевича Еремеева; старообрядец, обратившийся в православие *47, 71*
Пасек Богдан, житель Смоленска *442*
Патрекеев, прапорщик *251*
Пафнутий, соловецкий старец, старообрядец *72*
Пахомий, архимандрит Высокопетровского монастыря (1735–1756) *147*
Пахомьев Никон (р.1672), дьякон Никольской церкви в селе Протасово Вышегородской волости Верейского уезда, священник там же (1707), священник в домовой церкви Екатерины Алексеевны, в Преображенской церкви в Копорье и в домовой церкви дома графа П. Б. Шереметева *284*
Перри (Perry) Джон (1670–1732), моряк, путешественник и инженер, на русской службе с 1698 по 1715 гг. *426*
Персиц М.М. 14
Перфильев Павел, капрал при углицкой тюрьме, до этого — крестьянин села Талдома Кашинского уезда, вотчины (с 1724) Тверского архиерея *121*
Петр Апостол *138, 144, 188, 190*
Петр I Алексеевич (30 мая 1672 — 28 января 1725), русский царь (27 апреля 1682), император (1721) *5, 7, 11, 13, 24, 32, 53, 62, 67, 73, 114, 152, 160, 177, 201, 212, 216, 244–246, 252, 270, 273, 289–291, 292, 296–297, 305–306, 312, 315–317, 333–335, 341–342, 344–348, 352, 354, 360, 363, 375–376, 378, 387, 390–391, 393, 407–409, 412, 417, 419–420, 422–427, 434, 444–447*
Петр II Алексеевич (12 октября 1715 — 18 января 1730), сын царевича Алексея Петровича и принцессы Софьи-Шарлотты Вольфенбюттельской, российский император (1727) *5, 25–26, 204, 238, 292, 297, 309, 359, 409, 437, 439, 444*

Петр III Федорович (10 февраля 1728 — 6 июля 1762), сын гольштейн-готторпского герцога Карла-Фридриха и цесаревны Анны Петровны, российский император (1761–1762) *253*
Петр, народно почитаемый святой в Романове-Борисоглебске *214–215, 221*
Петр (Могила, 21 декабря 1596 — 11 января 1647) – киево-печерский архимандрит (1627), митрополит киевский и галицкий (1632) *129, 380*
Петр Васильевич, архангельский протопоп, духовник Петра Великого *111*
Петр (Смелич или Сумилявич, ум. 27 ноября 1744), александро-невский архимандрит (31 июля 1725), архимандрит симоновский (1713), епископ Белгородский (20 июня 1736) *360, 403, 418*
Петр, священник села Алексина Юрьевецкого уезда *206*
Петров Антоний, священник 381
Петров В. П. 90
Петров Василий, сын Петра Васильева, крестьянин *69.*
Петров Максим, диакон Ильинской церкви села Ильинского Юрьевецкого уезда *203, 205, 207*
Петров Н. И. 416–418, 443
Петров Павел, тульский подьячий *95, 371*
Петров П. Н. 428, 440
Петров Тихон, сын Петра Васильева, крестьянин *69*
Петров Федор, староста деревни Костолово *138*
Петров Филип (ум. 24 декабря 1708 г. под караулом), сын Петра Васильева, крестьянин деревни Овечкина Серьга *69*
Петрова Евфимия (сожжена 18 ноября 1738), крестьянка деревни Кондрахиной Сургутской *164*
Петрова Прасковья, дворовая Анисьи Протасьевой *106*
Петрова Хавронья, крестьянка деревни Новой села Запонорье вотчины Троице-Сергиева монастыря Московского уезда, сваха на свадьбе крестьянина Софрона Алексеева *157*
Петухина Марфа Степанова, жена холмогорского купца *166*
Петухов Е.В. 352, 415
Печерский Андрей см. Мельников П. И
Пигин А. В. 198, 379
Писарева Вера Ивановна, помещица, владелица деревни Дешевиха Утомской волости Вологодского уезда *257, 263*
Питирим (ум. 8 мая 1738), епископ Нижегородский и Алатырский (23 марта 1719), пожалован в архиепископы (24 мая 1724), до этого строитель (1709–13) и архимандрит (1718) Керженельбашского монастыря *43, 48–49, 58, 64, 67, 71, 73, 76, 246, 309, 320*
Пичугин Василий, крестьянин деревни Маланьино, старообрядец *323*

Платон (в миру Павел Малиновский, ум.15 июня 1754), префект Киевской академии, префект Московской Славяно-греко-латинской академии (1721–1727), ректор Харьковского коллегиума и архимандрит Харьковского Покровского монастыря (1726–28), архимандрит Харьковского Куряжского монастыря (1728–1730), настоятель Костромского Ипатьевского монастыря (1730), член Святейшего Синода (1730), под арестом с 12 августа 1732 г., 13 декабря 1738 г. лишен сана и монашества и сослан на Камчатку, при Елизавете епископ Сарский и Подонский (19 сентября 1742), архиепископ там же (17 июля 1744), архиепископ Московский и Севский (14 апреля 1748) *324*

Плещеев, не установлен *111*

Плещеев Василий, дворовый человек князя Алексея Михайловича Черкасского *247*

Плещеев Иван Никифорович (1 мая 1676 — 7 мая 1750), полковник (1719), руководитель Канцелярии розыскных раскольнических дела в Москве, затем руководитель Герольдмейстерской конторы (12 мая 1722 — 31 января 1731), президент Доимочной канцелярии *24, 60*

Плигузов А. И. 58

Погодин М. П. 399

Поздеева И. В. 17, 45, 231

Покровский Н. В. 146

Покровский Н. Н. 15, 16, 27, 34, 75, 92, 162, 249–250, 255, 259, 363

Полибин Григорий, комиссар *271*

Поликарпов-Орлов Федор Поликарпов (ум. 12 января 1731), предподаватель Славяно-греко-латинской академии (1694–1698), справщик, затем директор Московского печатного двора (1698–1722), директор Синодальной типографии в Москве (1726–1731), писатель, справщик и переводчик *404*

Померанцев Н. 184, 418

Померанцева Э. В. 107, 115

Поморцев Архип, крестьянин Важеского уезда Борецкой волости *179–180, 183*

Пономарев А. 80

Пономарев Козма, крестьянин, отец Елизаветы Козминой *171–173*

Попов А. 79–81, 83, 134, 400

Попов Ард. 133, 351, 363

Попов Г. 386

Попов Иван, солдат Ингерманландского полка *114*

Попова А. см. также Ророva А. 179

Попова Настасья Филиппова, крестьянка, кликуша (Устюжская провинция) *337, 389*

Порецкая Арина Федоровна, жена Дмитрия Ларионова Порецкого *337*

Порецкий Дмитрий Ларионов (род. 1674), бригадир, управлял Московской военной конторой

Порфирий (в миру ■ по расстрижению Потап), монах Спасского монастыря ■ Новгороде-Северском *193, 197–198*

Порфирьев И. Я. 127–129, 168

Посошков Иван Тихонович (1672 — 1 февраля 1726), крестьянин села Покровского, водочный мастер, автор церковных ■ экономических сочинений, ■ т.ч. «Книги о скудости и богатстве» *44, 69, 77, 151, 161, 167, 201, 248, 250, 255, 288, 394–395, 399–408*

Потемкин Алексей Михайлович (1686–1742), генерал-майор (1728), генерал-поручик (20 октября 1734), был под следствием по делу князя А. Черкасского *442*

Прасковья Иоанновна (24 сентября 1695 — 8 ноября 1731), царевна, дочь царя Ивана Алексеевича и Прасковьи Федоровны *265*

Прасковья Федоровна (урожденная Салтыкова, 12 октября 1664 — 13 октября 1723), царица, жена царя Ивана Алексеевича *265, 378*

Прилежаев Е. М. 394, 400

Прозорова А. П. 8

Прозоровские, князья *279*

Прозоровский Михаил, князь, в монашестве Сергий, монах на Афоне, затем ■ Александро-Невском монастыре ■ Петербурге *294–295*

Прокопий Устьянский, народно почитаемый святой, мощи которого покоятся в Устьянской Верюжской волости Важского уезда *218–219, 221–222*

Прокопий Устюжский Св. (ум. 1303), Юродивый Христа Ради *88, 211, 214*

Прокопий, гравер, автор «Апокалипсиса» *248*

Прокопьев Максим, крестьянин деревни Лужицы *139*

Прокопьев Петр, священник церкви Богородицы Грузинской ■ Москве *321*

Прокопьев Петр, старообрядец, жил ■ Выговской пустыни *44*

Прокофьев Дмитрий, компанейщик *271*

Прокофьев Иван, дворовый *102, 364*

Прокофьев Семен, священник церкви Козьмы ■ Дамиана в Таганской слободе *54*

Прокофьев Федор, крестьянин деревни Лужицы *139*

Прокофьева Матрена, крестьянка деревни Дешевиха Утомской волости Вологодского уезда *257*

Прокофьева Стефанида Степанова, жена приказчика села Покровского Алексея Прокофьева, принадлежавшего Анне Яковлевне Шереметевой *204*

Пронин Иван Иванов, сын приказного человека Усольского уезда вотчины баронов Строгановых веси Пицкой *194*

Пронина Мария Иванова, дочь приказного человека Усольского уезда вотчины баронов Строгановых веси Пицкой *193, 194, 199*

Протасьева Анисья *106*

Прохоров Григорий, священник церкви Николая Чудотворца Котельского погоста Копорского уезда *137*

Прохоров Лев, дьяк *307*

Прыжов И. Г. 377, 380, 384, 385–386, 389–390

Пулькин М. В. 46
Пуслуев Захар, «олончанин от Волозера», старообрядец, жил на Выгу *69*
Пуслуев Тит Захаров, старообрядец, выходец с Олонца, жил на Выгу *69*
Пустосвят Никита см. Добрынин Никита
Пушкин Никита Борисович, стольник *331, 334, 336*
Пушкины *334–335*
Пчелка Василий, старообрядец, юродивый *261*
Пыпин А.Н. 80, 326
Раденкович Л. 94
Раев Марк см. также Raeff Marc 400–401
Разумовские *335*
Райан У. см. также Rayn W. F. 92, 113, 124–125, 329, 349–350
Ратцель Фридрих (1844–1904), немецкий географ, этнограф и социолог *12*
Рафаил Архангел *188*
Рачинский Никита, подьячий Угличской провинциальной канцелярии *125*
Рексхойзер А. см. также Rexheuser Adelheid 322
Реткин Алексей, пасынок Василия Никитича Татищева *338*
Решетов А.М. 82
Ржевитинов Иван Никифоров, компанейщик *271, 281*
Ржевский Александр, прокурор Юстиц-коллегии *34*
Ровинский Д.А. 47, 81, 126, 187, 231, 406, 425, 427, 435
Рождественская М. В. 293
Розанов Н.П. 23, 25–26, 265, 394
Розанов С. 128
Роман Угличеcкий Св. (10 октября 1225 — 3 февраля 1285), Благочестивый князь Галича (с 1242) и Углича (с 1261), второй сын князя Владимира Константиновича, память 3 февраля *213*
Романов Иван, иконописец из села Палех *189, 433*
Романовы, бояре, затем царствующий дом *336*
Ромодановская Е. К. 35, 171–173, 196
Ромодановская Настасья Борисовна, княгиня *243*
Ромодановские, князья *288*
Ромодановский Иван Федорович (конец 1670-х — 15 марта 1730), ближний стольник, князь-кесарь и руководитель Преображенского приказа (апрель 1718), главный начальник города Москвы (1719–1724), московский генерал-губернатор и действительный тайный советник *24, 294*
Рубенс (Rubens) Питер-Пауэл (28 июня 1577 — 30 мая 1640), фламандский живописец *435*
Рувим (Гурский), архимандрит Тихвинского монастыря, до этого игумен Великолуцкого Троицкого монастыря *408–409*
Ругудевцов Яков, старообрядческий учитель, действовал в Калуге *56*
Румянцева В. С. 44, 46, 76
Рункевич С. Г. 160, 290
Рустемайер Ангела 9
Рюсс Х. см. также Rüss Hartmut 267, 286
Рыбаков Б. А. 84–86

Рымчиха см. Алексеева Ирина
Рычков Тит Дмитреев, списатель чудес иконы Спаса на Красном Бору *229*
Рябушинский В. П. 309
Сабуров Лукьян, крестьянин деревни Матвейцыно Углицкого уезда, вотчины Углицкого Воскресенского монастыря *101, 115*
Савватий Преп. (ум. 27 сентября 1435), основатель Соловецкого монастыря *187, 190*
Савватий, судья Костромского архиерейского дома *185, 441*
Савелов Богдан Яковлев (ум.1715), полковник Тверского кавалерийского полка *295*
Савелов Петр Богданов, в монашестве Пимен (род. 1684), драгун Санкт-Петербургского полка (1703), прапорщик Владимирского полка (1707), поручик Новгородского полка (1707), обучался в Голландии (1712), пострижен в Новоспасском монастыре (1717), затем во Флорищевой пустыни *295–298*
Савельев Григорий, подьячий *370*
Савельев Макар, сотский деревни Каулово *370*
Савельева жена *95*
Савельева Анна, жена Евтифея Маркова *111, 115, 118*
Савельева Н.В. 182, 221
Савин Василий, дьякон Предтеченской церкви в Казенной слободе *130*
Савинов Иван, крестьянин деревни Припеково села Писцово, вотчины князя В. М. Долгорукова *144*
Сакалов Артемий Лаврентьев, крестьянин деревни Малой Кармацкой (Мыльниковой) Белоярской слободы *162*
Сакович А. Г. 406, 425, 430
Салмин Осип, крестьянин Юромской волости Мезенского уезда *389*
Салмина М.А. 8
Салмина Татьяна, дочь крестьянина Юромской волости Мезенского уезда *389*
Салтыков Алексей Петрович, боярин, астраханский воевода, московский (1713–1716) и казанский (1719–1724) губернатор *287*.
Салтыков Семен Андреевич (апрель 1672 — 1 октября 1742), подполковник Преображенского полка (1727), граф (1732), генерал-аншеф и обер-гофмейстер (1730), московский губернатор *26, 34, 167, 207*
Салтыковы *279, 340*
Самарин Д. 51, 75, 81–82, 169, 230–232
Самарин Михаил Михайлович (2 марта 1659 — 18 января 1730), генерал-кригс-цалмейстер от инфантерии (1708), сенатор (1711–1718), в Расправной палате (1712), занимался надзором за строительством на о. Котлине и в Кроншлоте (1717) *300, 306–308, 325*
Самарин Ю. Ф. 9, 399
Самарина, сначала жена Михаила Самарина, затем монахиня Никитского монастыря *325*
Самон Св.мученик, пострадал и 306 г. с братом Гурием, память 15 ноября *189*

Самсон Св. Странноприимец *54*
Сапожников Д. 365
Сафьянов Петр, выборный села Благовещенское *370*
Сахаров В. –169, 246
Северный Н.Е. 26
Седой Василий, отставной матрос *102*
Седов В. В. 135
Семевский М. И. 11, 12, 335, 376, 378, 426
Семенов Афанасий, священник церкви Козьмы и Дамиана в Нижних Садовниках *366*
Семенов Гаврил, крестьянин деревни Лужицы *139*
Семенов Иван, крестьянин села Грязовицы, вотчины Корнильева монастыря *386*
Семенов Емельян, священник *150*
Семенов Иоанн, протопоп Троицкого собора в Санкт-Петербурге *275*
Семенов Кирил, крестьянин деревни Костолово *138*
Семенов Петр, домовый священник князя Д. М. Голицына *286*
Семенов Пров, аптекарь *111*
Семенов Тимофей, священник церкви Рождества Богородицы в Петербурге *53*
Семенов Тихон, священник Никольской церкви в Калуге *58*
Семенов Федор, разрядный подьячий *249*
Семенов Яков, старообрядческий священник из Коломны (Коломенского?), тайно служивший в Москве *71*
Семенова Василиса, солдатка, кликуша, хлыстовка *388*
Семенова Феония, крестьянка села Кимры, знахарка *332–333*
Сенявин Иван, ундер-лейтенант морского флота, помещик, владелец Вазгович, Канбалы и Хаболова *137, 142*
Серапион Владимирский (ум. 1274), епископ Владимирский (1274) , до этого архимандрит печерский *352, 415*
Серапион, архимандрит Старо-Русского Преображенского мон. (1709) *248*
Серапион (Новосильцов, ум.31 декабря 1731), архимандрит Знаменский (9 ноября 1712), до этого чудовский иеромонах *59*
Сергеев Петр (род. около 1670), юродивый, крестьянин деревни Дешевиха Утомской волости Вологодского уезда, принадлежащей В. И. Писаревой *257–263*
Сергий Малопинежский (ум. 1585), народно почитаемый святой, мощи которого покоятся в деревне Малой Пенежке, память 16 ноября *214, 217–220*
Сергий Радонежский Св. (ок. 1321 — 25 сентября 1392, в миру Варфоломей Кириллович), основатель Троицкого монастыря (1345), причислен к лику святых в 1452 г. *188, 190–191, 244, 277*
Сергий, старец, старообрядец, восприемник в старообрядческом крещении священника Ивана Неусыпаева *71*
Серов Д. О. 305–306
Сигизмунд III Ваза (20 июня 1566 — 30 апреля 1632), король польский и великий князь литовский (с 1587) *412*
Сидоров А. С. 112, 379, 386

Силуянова Агафья, жена церковного целовальника Леонтия Васильева *206*
Сильвестр Обнорский Св. (ум.25 апреля 1379), основатель и игумен Воскресенского монастыря на реке Обноре, память 26 апреля *213*
Сильвестр (Холмский, Волынец, ум. 31 мая 1735), митрополит Тверской и Кашинский с 3 марта 1720 по 3 февраля 1723, до этого архимандрит Деревяницкого (1700), Юрьева (1701) и Троице-Сергиева монастыря (22 октября 1704), епископ Нижегородский (14 сентября 1708), митрополит Смоленский и Дорогобужский (5 марта 1719), после этого епископ Рязанский и Муромский (3 февраля 1723), архиепископ Казанский и Свияжский (август 1725), митрополит там же (15 марта 1727), уволен в Александро-Невский монастырь (30 декабря 1731), в Псковском Крыпецком монастыре (март 1732), лишен сана и сослан в Выборг (19 октября 1732) *163*
Симеон Богоприимец Св., старец, встретивший в храме Спасителя; память 3 февраля *408*
Симеон Верхотурский Св. (ум. 1642) *208*
Симеон Полоцкий (Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович) (1629 — 25 августа 1680), монах Заиконоспасского монастыря, поэт и писатель, основатель Верхней типографии (1678) *76, 352*
Симон (в миру Илья), игумен Николаевской Пищуговской пустыни, уроженец Гавриловской слободы, диакон, ризничий митрополита Илариона, игумен Козмина монастыря на р. Яхрени (1702–1716), затем монах в Троице-Сергиевом и Данилове Переславском монастырях, лишен сана и сослан на Соловки (25 сентября 1721) *121, 129, 144–145, 193, 201–202, 367*
Синай Св. апокрифич. *188*
Синайский А. 24, 43
Синцов Алексей, посадский человек *315, 322–323*
Синявский А. Д. 186, 376–377
Скворцов Н. А. протоиерей 277, 279
Скороходов Андрей Федоров (род.1704), крестьянин Мисского погоста вотчины Чудова монастыря в Костромском уезде *193, 195–196*
Скорый Григорий Федоров (род. около 1711), сын старообрядца Федора Григорьевича Скорого, посадского из Курска, в старообрядческом постриге Филарета *29*
Скрынников Р. Г. 8
Смилянская Е. Б. 8, 14, 16–18, 35, 98, 100, 116, 124–125, 186, 306, 335, 363
Смирнов П. С. 49, 253, 311, 316, 318, 320
Смирнов С. 83
Смуров Иван, посадский человек *260*
Снегирев И. М. 77, 187
Собакин Григорий *264*
Соболев Дмитрий, синодальный копиист *189*
Соболевский А. И. 128, 134
Сойкин Дмитрий, подьячий Вологодской губернской канцелярии *260*

Соковнины, сестры см. Морозова Феодосья Прокопьевна, Урусова Евдокия Прокопьевна
Соколов Афанасий, тюремный сиделец *121–122*
Соколов Иван, солдат *42*
Соколов Иван, дворовый боярина Нелединского-Мелецкого *203*
Соколов Прокофий, крестьянин *201*
Соколов Федор, саранский подьячий *–115*
Соловцова Марья *264*
Соломон Царь *187*
Соломонида, апокрифический персонаж *188, 429, 431*
Сорокин Григорий Клементьев, барабанщик Первого морского полка в отставке, до этого крестьянин Тамбовской дворцовой старой волости *193, 198*
Соссюр Фердинанд Монжин де (1857–1913), швейцарский лингвист, основоположник структурной лингвистики *6*
София Св. *191*
Софоний, старообрядец, мощи которого почитались на Ветке *45*
Софроний (Мрозовский) (в миру Гавриил, в монашестве Гедеон, в мантии Софроний), «чернец, волочащийся иеродиакон»; был учителем грамматики в Смоленском Авраамиевом монастыре и учителем школы синтаксимы в Харькове, затем строителем Азаранской пустыни, приписанной к Харьковской академии, затем под началом в Аркадиевой пустыни *193, 197, 199, 324–325*
Софья Алексеевна (17 сентября 1657 — 3 июля 1704, в монашестве Сусанна), царевна, дочь царя Алексея Михайловича и царицы Марии Ильиничны, правительница Русского государства (1682–1689), пострижена 21 октября 1698 г. *317, 333, 377–378*
Спенсер Герберт (1820–1903), английский философ и социолог, один из основателей позитивизма *12*
Спесивцев Никита, стольник *122*
Спиридон Св. *403*
Спиридон (в миру Симеон Потемкин) (ум. 2 ноября 1665), старообрядческий учитель, архимандрит Покровского монастыря за Яузой *68*
Спиридонов Григорий, прозвище Елеся, крестьянин деревни Смолково Ильинского прихода Заузольской волости; старообрядец, обратившийся в православие *41*
Спиридонов Прохор, священник церкви Алексия Человека Божия в Коломне *423–424, 441*
Спиридонова Фекла, крестьянка «веси» Юрьева Наволока, жена Нехорошего Клементьева *229*
Срезнев, владелец холопов *329*
Срезневский В. И. 77, 394, 398, 402–404
Степанов Василий, священник церкви Исаакия Далматского в Петербурге *159*
Степанов Никита, крестьянин подмосковной деревни Суково, принадлежавшей князю Юрию Юрьевичу Трубецкому *31–32, 107–109*

Степанов Осип, помещик, секретарь Вологодского архиепископа *329*
Степанова Мария (род. 1680), вдова солдата, жительница Москвы *233–237, 241–243*
Степанова Настасья, шинкарка *117*
Стерлигова И.А. 410
Стефан Яворский (1658 — 27 ноября 1722), профессор и префект Киево-Могилянской академии, игумен Киево-Николаевского монастыря, митрополит рязанский и муромский (7 августа 1700), президент Славяно-греко-латинской академии в Москве (1701), президент Святейшего Синода (1721) *9, 22, 25, 77, 200, 231, 253, 356–357, 360–361, 394, 399, 402, 404, 413, 426–427, 438*
Стефанов Ульян, крестьянин деревни Лужицы *139*
Стожко Федор, батуринский сотник *358*
Страхов Василий Михайлов, канцелярист Адмиралтейской счетной канцелярии *314*
Стрешнев Тихон Никитич (1649 — 15 января 1719), окольничий, боярин, сенатор (1711) *201*
Стрешневы *281*
Стринкин П., лакей и секретарь князя Д. М. Голицына *286*
Строгановы, бароны и именитые люди *279*
Стромилов Григорий Иванов, драгун, однодворец *203*
Стромилов Сергей Тимофеев, прапорщик, однодворец *203*
Стромилова Настасья Осипова, помещица села Малого Возьминского Юрьевецкого уезда, вдова Даниила Еремеева Стромилова *205*
Суворов Василий Иванович (1705–1775), подполковник, впоследствии капитан Преображенского полка и генерал-аншеф (1763) и сенатор; войсковой прокурор при Анне Иоанновне, прокурор Сената (1751), кенигсбергский генерал-губернатор (1760), отец А.В.Суворова *293*
Сульпиций Север (363–410 или 429), писатель, автор жития Св. Мартина Турского и «Истории» *209*
Сумароков Александр Петрович (14 ноября 1717 — 1 октября 1777), поэт, писатель, драматург *326*
Сумцов Н. Ф. 110
Сурин Иван Васильев, вологодский купец *262*
Суровцева Татьяна Егорова, жена подьячего Архангелогородского архиерейского дома *166*
Суслов Иван Тимофеевич (ок. 1616–1716?), уроженец деревни Максаково Муромского уезда Владимирской губ., один из основателей хлыстовства и лжехрист *50–51, 216, 255*
Суханов Андрей Кондратьев, мельник *96–98*
Сцепуржинский В.Н. 146
Сызловский Яким, солдат Преображенского полка *104*
Сытин Лукьян, помещик, владелец деревни Неумойной *257*
Сытин Я. Г., полковник *46*
Сычов Акинфий Григорьев (ум. 1734), дворцовый кре-

стьянин, уроженец Переславского уезда, старообрядец *252*
Талицкий Григорий (казнен в 1701), книгописец *248, 252*
Танская Мария Семенова, полковница *117*
Тарабукина А. В. 198
Тараканов Алексей Иванов (1671 — после 1752), подполковник, впоследствии полковник (не позже 1728), сенатор (1730), генерал-лейтенант, член Военной коллегии (1740), службу начал в стольниках до 1692 г. *95, 104*
Тараканов Иван, отец Алексея Тараканова *95*
Таракановы *95, 97, 102*
Тарасов О. Ю. 433
Тарунин Григорий, посадский человек, костромич *173–174, 193*
Татищев, не установлен *264*
Татищев Василий Никитич (19 апреля 1686 — 15 июля 1750), управляющий казенными заводами на Урале (1734–37), астраханский губернатор (1741–1745), автор «Истории российской...» *308, 315, 338–339, 376–378*
Татищева Анна Васильевна, жена Василия Никитича Татищева *338–339*
Тверитинов (Дерюшкин) Дмитрий Евдокимович, стрелец, затем чернослободец, ученик аптекаря и лекарь, основатель кружка протестантской направленности, под следствием (1713–1715), затем в архиерейском доме в служении (1715), освобожден на поруки (1718); предан проклятию (1714), разрешен от него (1723) *18, 39, 231, 306, 342, 404, 411*
Тельберг Г. 350
Тенишев В.Н. 146, 386
Тепчегорский Григорий Павлович, священник, рисовальщик, гравер и сочинитель духовных вирш, работавший в Москве в 1702–1718 гг. *231*
Терентий, священник Вознесенской церкви в Чернигове *176–177*
Терентьев (Лебедка) Никифор, домовой священник князя А. Д. Меншикова *280–281*
Терентьев Сергей, «человек» Андрея Васильевича Павлова, старообрядец *322*
Терешка, не установлен *202*
Тимирязев Ф. 265
Тимофеев Анисим, дьячок Покровской церкви в Калуге *58*
Тимофеев Григорий, священник села Лецки Переяславского полка *160*
Тимофеев Кузма, крестьянин деревни Лясково *106*
Тимофеев Марк, священник Благовещенской церкви в Шуйском погосте *251*
Тимофеев Михаил, священник, сидевший в Приказе церковных дел *390*
Тимофеев Петр, солдат Псковского полка *115*
Тимофеена Мавра, дворовая князя Федора Горчакова *333*
Тимофей, стрелец, сын Ивана Иванова и Устиньи Ивановой *118*
Тимофей, священник села Благовещенское см. Панфилов Тимофей
Тимофей Архипович (ум.29 мая 1731), иконописец (или подьячий), затем юродивый, жил при дворе царицы Прасковьи Федоровны, кн. Д. М. Меншиковой и царевны Прасковьи Иоанновны *265–266*
Тире Изольде см. Thyrêt Isolde 219–220
Тит с Олонца, старообрядческий юродивый, живший на Выгу *261*
Титов Василий, солдат Преображенского полка *365*
Титов Иван (род.около 1691), крестьянин деревни Стенинской села Запонорье Московского уезда, вотчины Чудова монастыря *64, 153.*
Титов Сергей, крестьянин деревни Дешевиха Утомской волости Вологодского уезда, принадлежавшей В. И. Писаревой *257*
Тиханов Михаил, не установлен *202*
Тихон Чудотворец Св. *106, 189–190, 276*
Тихон, народно-почитаемый святой, уроженец Романова-Борисоглебска, посадский человек *214–215, 221*
Тихонов Александр, иеродиакон, инквизитор Холмогорской епархии *55, 159, 179*
Тихонравов Н. С. 404, 437–438
Токарев С. А. 107, 115
Токмачев Федор Яковлев, по прозвищу Пошехонец (ум.до 1706 г.), дворянин, старообрядец, жил на Керженце *309*
Толбугин, пошехонский помещик, управляющий в доме М. А. Матюшкина *288*
Толстая С. М. 198
Толстой М. В. 218
Толстой Петр Андреевич (1653 или 1654 — 30 января 1729), граф (1724), резидент в Константинополе (1702–1714), президент Коммерц-коллегии (1717–1721), глава Тайной канцелярии (1718–1726), в заключении в Соловецком монастыре *273*
Толстой Н. И. 86, 179, 198
Томазиус (Thomasius) Христиан (1655–1728), немецкий философ и юрист *358*
Томас Киф см. также Thomas Keith 20, 93, 130
Томилин Сидор, компанейщик *271*
Трегубов Родион Купреянов, старообрядческий наставник *72*
Трегубов С. 152, 232, 308
Тредиаковский Василий Кириллович (22 февраля 1703 — 6 августа 1768), писатель и поэт, закончил Славяно-греко-латинскую академию и Сорбонну, переводчик при Петербургской академии наук (1732) и академик (1745–1759) *309*
Троекурова, княгиня *264*
Тромонин К. Я. 265
Трубецкие, князья *279*
Трохименко Семен, знахарь *123*
Трубецкой Алексей Иванович, князь *242*
Трубецкой Иван Юрьевич, князь (18 июня 1667 — 16 января 1750), генерал-фельдмаршал и сенатор, последний русский боярин *279–280*
Трубецкой Никита Юрьевич, князь (26 мая 1699 — 16 октября 1767), генерал-майор и майор Преображенского полка, действительный тайный советник, генерал-прокурор Сената, затем генерал-фельд-

маршал и президент Военной коллегии 359
Тулубьев Федор Антонов, великолуцкий помещик, сержант лейб-гвардии Преображенского полка пятой роты 193, 273
Тульцева Л.А. 85, 148, 155–156, 164
Турка Татьяна, хранительница часовни Св. Николая на р. Суре 235
Турчанинов Афанасий, приказчик в Оецкой слободе 172
Турченин Петр, крестьянский сын из села Покровского, купец, автор книги о чудесах иконы в доме князя Е. В. Мещерского 301
Тухачевский Савва Иванов (ум. в сентябре 1703), служилый человек 269, 329
Тьер Жан-Батист, католический богослов 446
Украинцев Емельян Игнатьевич (1641 — 12 сентября 1708), думный дьяк, заключил Константинопольский мирный договор 1700 г. 411
Улита Св.мученица, пострадала с сыном Кириком в Тарсе от игемона Александра; память 15 июля 189–191
Ульянов Андрей Сидоров, крестьянин 166
Ульянов Осип, крестьянин 166
Ульянов Сидор, крестьянин 166
Урбан VIII, папа римский (1623–1644) 430
Урван (в миру Ульян), из крестьян деревни Прудки села Богородского Галицкого уезда, вотчины князя Никиты Ивановича Одоевского; старообрядческий монах, обратившийся в православие 45
Уриил Архангел 188
Урусова Евдокия Прокопьевна (ум. 10 сентября 1676), княгиня, сестра боярыни Евдокии Прокопьевны Морозовой 268
Урусовы, князья 279
Успенский Б. А. 85–86, 168, 208
Успенский М. И. 380
Устинова Наталья, дочь посадского человека из Зарайска, жительница Петербурга, вдова посадского Кузнецкой слободы Василия Федорова, подозревалась в старообрядчестве 53
Устишка, хлыстовская наставница 51
Ушаков Андрей Иванович (1672 — 20 марта 1747), граф, генерал-аншеф, глава Тайной канцелярии 26, 34, 133
Ушаков Иван, поручик 133
Ушаков Н. Н. 397
Ушаков Симон (Пимен) Федорович (1626 — 25 июня 1686), иконописец, жалованный иконописей Оружейной палаты (1664) 278, 293, 397
Фаррелл Д. см. также Farrell Diane Ecklund 406
Феврония, старица, жившая у Воейковых, старообрядка 318
Февронья, жена священника Флора Харитонова, обратившегося из старообрядчества в православие 67
Федор Св. благоверный князь Ростовский и Ярославский; память 19 сентября 278–279
Федор Алексеевич (30 мая 1661 — 27 апреля 1682),

русский царь с 29 января 1676, сын царя Алексея Михайловича и царицы Марии Ильиничны 56, 296, 331, 357, 407
Федор, стрелец, сын Ивана Иванова и Устиньи Ивановой 118
Федор, юродивый, старообрядец 261
Федор, сын старообрядческого наставника Родиона Купреянова Третубова 72
Федоров Алексей, священник церкви Иоанна Предтечи в Переславской Ямской слободе 156
Федоров Варфоломей, певчий Феодосия Яновского 421
Федоров Василий, тяглец Кузнецкой слободы, муж Натальи Устиновой 54
Федоров Гавриил, священник церкви Святой Екатерины 244
Федоров Евтифей, крестьянин села Никольского Баки тож, принадлежавшего князю Ивану Федоровичу Ромодановскому 162
Федоров Козма, дворовый человек 95
Федоров Кондратий, священник села Введенского 161
Федоров Константин, ямбургский протопоп 133, 142, 152, 158
Федоров Савва, пономарь Вознесенского девичьего монастыря, в другое время — дьячок там же 234, 243
Федорова Анисья, кликуша 389, 391–392
Федосеев Евдоким, житель Москвы, купец Гостиной сотни 54
Федосий (Феодосий Васильев?), старообрядец 45
Федотов Г. П. 82, 84, 169, 209–211
Федотов Никита, крестьянин деревни Лужицы 139
Федотов Степан, купецкий человек 191
Федотова М. А. 18, 186, 195–196, 303
Федулия, старообрядческая старица, восприемница в старообрядческом крещении священника Ивана Неусыпаева 71
Феодор Тирон Св., мученик, пострадал в 306 г.; память 17 февраля и в субботу первой седмицы Великого поста 408
Феодор Св. (ум.1409), игумен Борисоглебского монастыря на р.Устье, память 22 октября 214, 217–218, 221
Феодор Валсамон (1-я половина XII в. — 1203), византийский канонист, церковный и политический деятель 323
Феодосий I Великий (ок. 346–395), римский император (с 379) 352
Феодосий (Ворыпин), постриженник Рыльского монастыря, затем в заточении в Кирилло-Белозерском монастыре, затем на Выге, в Керженском скиту Смольяны и на Ветке 45
Феодосий (в миру Федор Яновский, ум.5 или 19 февраля 1726) архиепископ Новгородский (31 декабря 1720) и архимандрит Александро-Невский (1712), до этого, игумен и архимандрит Хутынского монастыря (1701 и

1704), в заточении в Корельском монастыре (по указу от 12 мая 1725) *24, 212, 280, 289–290, 292, 299, 306, 309, 312–314, 400, 408, 412–413, 416, 419, 421, 437–440, 445*

Феодулия, старообрядческая старица, обратившаяся в православие *56*

Феофан Прокопович (в миру Элеазар, 8 июля 1681 — 8 сентября 1736), преподаватель (1704) и ректор Киево-Могилянской академии (1711), епископ Псковский (7 апреля 1718), архиепископ там же (31 декабря 1720), архиепископ Новгородский и Великолуцкий (25 июня 1725), вице-президент Св.Синода (1721) *9–11, 168, 191, 223–225, 232, 264–265, 306–307, 324, 342, 346, 356, 361, 365, 412–413, 416, 437, 439, 444–445, 448*

Феофан, старообрядец, монах, похоронен недалеко от Калуги, могила почиталась старообрядцами *44*

Феофания, монахиня (?) Новодевичьего монастыря, народно почитаемая святая *214, 221, 391*

Феофил (Кролик, ум.12 августа 1732), чудовский архимандрит (28 июня 1723), префект Славяно-латинской школы (до 1713–1716), иеродиакон и иеромонах (1722), асессор Синода (1722), синодальный советник (1723–1726), монах Новоспасского монастыря (6 сентября 1730) *360*

Феофилакт (Лопатинский, 70-е гг. XVII в. — 6 мая 1741), наставник Киевской академии, наставник философии и префект Московской академии (1704–1706), ректор и наставник богословия там же (с 1706), архимандрит Чудова монастыря (1722), синодальный советник (1722), епископ Тверской и Кашинский (1723), архиепископ там же (9 марта 1725), под арестом по делу Решилова (1735–1738), лишен сана и заточен в Выборге (13 декабря 1738–1740), оправдан (30 декабря 1740) *11, 24, 73, 361*

Фетинья Св. *187*

Фетинья, старообрядческая святая *216*

Филарет (Романов Федор Никитич, ок. 1554 — 1 октября 1633), патриарх Московский и всея Руси (с 1619), до этого боярин (1587), митрополит Ростовский (1608), патриарх в Тушине, в польском плену с 1611 по 1619 *213*

Филарет (ум.около 1701), старообрядческий старец, жил в Жабынской пустыни, почитался старообрядцами как святой *44–45*

Филарет, казначей Николаевского Улейменского монастыря *125*

Филип Ирабский (ум. 1527), народно почитаемый святой, мощи покоятся в Троицкой Филипповой пустыни; память 14 ноября *214, 217–218.*

Филипов Иван (1661 — 3 декабря 1744), старообрядец, с 1714 г. на Выгу, третий киновиарх Выговского общежительства после смерти Семена Денисова, автор «Истории Выговской пустыни» *261, 310, 324*

Филипов Козма, дворовый князя Федора Савиновича Горчакова *333*

Филипов Яков, священник в Оецкой слободе *172–173*

Филипп Св. (Федор Степанович Колычев, 1507 — 23 декабря 1569) , митрополит Московский (1566), до этого игумен Соловецкого монастыря (1548); память 9 января, 3 июня и 5 октября *196*

Филиппов Иван (род.1708), пономарь Ильинской церкви Юрьевецкого уезда села Ильинского *203, 205*

Филиппов Иван, священник Успенской церкви в селе Воронцово Каширского уезда, вотчине разных помещиков, затем — священник в доме князя Владимира Михайловича Долгорукова (1712–1722), затем священник в церкви Св. Параскевы-Пятницы «что за Москвою рекою» *284*

Фишман О. М. 102

Флор Св.мученик; память 18 августа *140, 142, 144, 189–190, 425, 429, 431*

Флор, священник *219, 278*

Флоренский Павел 186

Флоринский В.М. 90–92

Флоров Савва, сын перешедшего в старообрядчество священника Флора Харитонова *52*

Флоровский Георгий 341

Фомин Ларион, крестьянин-образоносец села Введенского Московского уезда *420*

Фомина Аксинья, девица, дворовая Арины Федоровны Порецкой *337*

Фомина Анна (ок. 1685 — 4 ноября 1735), дочь опочецкого стрельца, жена псковского посадского человека Ильи Федорова, во втором браке за псковским стрельцом Демидом Григорьевым *161–162*

Фрей Иван, торговый иноземец *111*

Фрейд Зигмунд 383

Фридрих Вильгельм I Гогенцоллерн (14 августа 1688 — 31 мая 1740), прусский король (с 1713) *358*

Фриз Г. см. также Freeze Gregory 447

Фрэнк С. см. также Frank Stephen P. 369

Хавен Педер фон (1715–1757), магистр философии, совершил путешествия в Россию в 1736–1739 и 1743–46 гг. Автор «Путешествия в Россию» (1743) и «Новых и улучшенных известий о Русском государстве» (1747) *434*

Халтурин Петр Михайлов, выборный Толвуйского погоста Олонецкого уезда *69*

Харитонов Флор, священник, обратился из старообрядчества в православие *67*

Харламова Степанида, крестьянка деревни Типугино Тихвинского уезда *378*

Хворостинин Иван Андреевич, князь (ум. 28 февраля 1625), кравчий Лжедмитрия I (1605), в ссылке в Иосифо-Волоколамском монастыре, в Кирилло-Белозерском монастыре (1623–24), монах

Троице-Сергиева монастыря, богослов и писатель *272*
Хертель Р. см. также Härtel N.-J. 342
Хильдермайер Манфред см. также Hildermaier Manfred 66
Хлопина Пелагея, вдова солдата *331*
Хлопова Мария Ивановна (ум.в1633), невеста царя Михаила Федоровича, сослана в Тобольск, затем в Верхотурье и в Нижнем Новгороде *340*
Хованская Агриппина Борисовна, княгиня, дочь князя Бориса Алексеевича Голицына, жена князя Михаила Хованского, кликуша, *242–243, 387*
Хованские, князья *247*
Хованский Иван Андреевич Тараруй (казнен 17 сентября 1682), князь, боярин (27 марта 1659) *280*
Христофор Св. *425, 429, 435*
Царевский А.А. 44, 167, 399, 400
Цветаев Д. 342
Цветков Иван, ученик шелковой фабрики *441*
Цеханская К. В. 136, 410–411, 420
Циклер Иван Елисеевич (казнен 4 марта 1697), стрелецкий подполковник, думный дворянин (1692), воевода в Верхотурье *336*
Цицерон (Cicero) Марк Туллий (106–43 до н. э.), римский государственный деятель, оратор и писатель *445*
Чаадаев Петр, писарь генеральной коммерции в Харькове *249*
Чаплин *264*
Чекавин Сергей, ратушский бурмистр Великого Устюга *443*
Челищев Петр Михайлов, помещик, воевода Заволочья *336*
Черепнин Л.В. 92–93, 414
Черкасская Варвара Алексеевна, княжна (в замужестве графиня Шереметева, 11 сентября 1711 — 2 октября 1767), единственная дочь князя Алексея Михайловича Черкасского, камер-фрейлина (1741), статс-дама (1743), замужем за графом Петром Борисовичем Шереметевым (1743) *279*
Черкасский Алексей Михайлович (26 сентября 1680 — 4 ноября 1742), князь, обер-комиссар Петербурга (1715–19), губернатор сибирский (1719–1724), сенатор и тайный советник (1726), великий канцлер (1740) *279–280, 285, 287*
Черкасский Михаил Алегукович (ум. 30 ноября 1712), князь, боярин *279*
Чернецов А. В. 86
Черникова Т.В. 250
Черный Григорий, сын пономаря Спасского собора в Императорском доме в Кремле *191*
Чернышев Григорий Петрович (21 января 1672 — 30 июля 1745), граф (1742), генерал-майор (1713), затем обер-штерн-кригскомиссар при Адмиралтействе, генерал-кригс-комиссар в ранге генерал-поручика (1725), затем

сенатор, генерал-аншеф и московский генерал-губернатор, *306, 418, 432*
Чертулин Яков Родионов, крестьянин села Старый Ям дворцовой Домодедовской волости Московского уезда *32, 61*
Честертон Гилберт 264
Чирьев Алексей, купец *271*
Чистович И. А. 10, 11, 24, 152, 248, 265, 290, 357, 448
Чичеров В. И. 169
Човпило Илья (род. около 1716), служитель лубенского полковника Петра Апостола *123*
Човпило Стефанида Михайлова, жительница Старых Млынов *123*
Чубаров Иван Савельевич, стольник, старообрядец *314–317, 319–320, 322–324*
Чубарова Мария Ивановна, дочь Ивана Савельевича Чубарова *315*
Чубарова Степанида, жена Ивана Савельевича Чубарова *319–320*
Чулков Михаил Дмитриевич (1743–1744 — 24 октября 1792), историк, писатель и журналист *389*
Шайдеггер Габриэле см. Scheidegger Gabriele 70
Шакловитый Федор Леонтьевич (казнен 12 сентября 1689), думный дьяк (23 июня 1682), думный дворянин (26 января 1688), окольничий (21 марта 1689) *329*
Шамин Гаврила (умер 26 апреля 1736), дворовый человек Осипа Степанова, помещика, секретаря Вологодского архиепископа *329*
Шамордин Дмитрий Умаев, помещик *334*
Шапкин Яков, отставной солдат, дворовый человек вдовы Аксиньи Зиновьевой *114*
Шарко (Charcot) Жан Мартен (1825–1893), французский врач *382*
Шатенской Евфимий Федоров, крестьянин *182*
Шафиров Петр Павлович (1669 — 1 марта 1739), барон (1710), переводчик Посольского приказа, вице-канцлер (1709), резидент в Турции (1711–1714), вице-президент Коллегии иностранных дел (1717), в ссылке в Нижнем Новгороде (1723–1725), президент Коммерц-коллегии (1725–1727, 1733–39), посол в Иране (1730–1732) *431*
Шахаица, литературный персонаж *251*
Шаховской Михаил Иванов, князь, вкладчик Иосифо-Волоколамского монастыря *299*
Шаховской Семен Иванович, князь, писатель и богослов *272*
Шаховской Юрий, князь *290*
Шашков А. Т. 104
Шепелевы *279*
Шереметев Борис Петрович (25 апреля 1652 — 17 февраля 1719), боярин, граф (1706), генерал-фельдмаршал (1701) *279, 295, 338*
Шереметев Петр Борисович (26 февраля 1713 — 30 ноября 1787), граф, сенатор, обер-камергер двора *284*
Шестаков Петр, солдат *101*
Шидловская, монахиня *144*
Шиллинг Хайнц 8, 66

Шкаруниха Ганка, антоновская жительница *117*
Шмидт Кристоф 8
Шмит Ж.-К. см. также Schmitt J.-C. 86–87, 445
Шоню П. (Chaunu P.) 373
Шорохов А. П. 347
Штюперих Р. см. также Stuperich R. 342
Щапов А. П. 78–79
Щепанская Т. Б. 104, 208, 221, 233–237, 253–254
Щербатов Семен, князь *264.*
Эббингхауз А. см. также Ebbinghaus A. 230
Элиас Норберт см. также Elias Norbert 267
Э. П. 141
Юрьев Вавила, крестьянин деревни Медвежьей горы Лопского Семиозерского погоста Олонецкого уезда *153–154*
Юрьев Герасим, крестьянин деревни Пески *138.*
Юрьев Петр, крестьянин деревни Пески *138*
Юрьев Тарас (ум. в августе 1733), крестьянин деревни Лужицы *139*
Юстиниан I (482 или 483 — 14 ноября 565), византийский император с 527 г. *352*
Юхименко Е. М. 44, 69
Юхт А. И. 339
Ягужинский Павел Иванович (1683 — 6 апреля 1736), граф (1731), генерал-аншеф (1727), посланник в Австрии (1720–1721), генерал-прокурор Сената (с 1722), посол в Речи Посполитой (1726–27) и в Пруссии (1731–34), кабинет-министр (1735) *281–312*
Яков Боровичский Св. (ум. ок. 1540); память 23 октября *307*
Яковлев Доментиан *182*
Яковлев Макар, крестьянин деревни Лужицы *139*
Яковлев Никита, священник в селе Лучинском Юрьевецкого уезда *204*
Яковлев Семен, крестьянин деревни Хоченье Новгородского уезда *311*
Яковлев Филипп, диакон в селе Алексино *204*
Яковлева Настасья, каплинская жительница *117*
Яковлева Федора Семенова, жена посадского (Вологда) *262*
Якшин Иван Иванов, дворовый человек *115*
Якушкин П. И. 180
Якушкина Авдотья, дворовая Авдотьи Петровны Волынской *332, 333*
Яров Яков (сожжен 20 мая 1736 г.), посадский человек (Симбирск) *350, 365*
Ярхо Б. И. 198
Яхонтов И. 225
Baron S. H. 219
Batalden Stephen K. 19
Bauer Werner M. 99
Bensa A. см. Бенса А. 226
Beyer Hermann 62
Behringer Wolfgang 348, 374
Bošković Nada см. Бошковска Нада 117, 170, 291, 340, 379, 393
Brown Peter см. Браун П. 185
Brüning Alfons см. Брюнинг Альфонс 67
Burbank Y. 77
Burke Peter см. Берк П. 373
Bushkovitch P. см. Бушкович П. 217, 228
Clements Barbara Evans 92, 104, 118
Clay Eugene J. см. Клей Ю. 21, 168, 184

Coligny de *445*
Conrad Anne 170
Conte F. см. Конт Ф. 173
Cracraft James 420, 429
Crummey Robert O. см. Крами Р. 60, 268
Davis Nathalie Zemon см. Девис Натали Земон 20, 28, 31, 40
Delumeau Jean см. Делюмо Ж. 187, 248, 250, 253, 445–446
Dinzelbacher Peter см. Динцельбахер Петер 195. 196
Dupont-Buchat Marie-Sylvie 198
Dülmen van R. 347
Ebbinghaus A. см. Эббингхауз А. 143, 230, 431–432
Engel Barbara Alpern 92, 104, 118
Farrell Diane Ecklund см. Фаррелл Д. 406
Favret-Saada J. 375
Frank Stephen P. см. Фрэнк С. 369
Freeze Gregory см. Фриз Г. 77, 233, 447
Freud Sigmund см. Фрейд З. 383
Frijhoff Willem 198
Gennep Arnold van см. Геннеп Арнольд ван 149, 151, 158
Gershenkron A. см. Гершенкрон А. 62
Glickmann Rose L. см. Гликман Р. 104, 116, 118–119
Habermas Rebekka 413
Härtel N.-J. см. Хертель Н. 343
Hildermeier Manfred см. Хильдермайер Манфред 66
Ingerflom Claudio Sergio см. Ингерфлом С. 254
Kämpfer Frank 402
Kieckhefer Richard 351
Kingston-Mann Esther 104
Kivelson Valerie см. Кивельсон Валери 21, 92, 94, 113, 116, 132, 334, 383, 385
Kollmann N. S. 219
Koschmal Walter см. Кошмаль В. 233
Kovács Zoltán см. Ковач Золтан 117
Kriedle Peter 374
Labovie, Eva см. Лабови Эфа 119–121
Le Bras Gabriel см. Габриэль Лебра 19
Le Goff Jacques 446
Lehmann Hartmut см. Леман Хартмут 41
Levin Eve см. Левин И. 19, 87, 100, 118, 127–128, 178, 187
Lewin Moshe см. Левин М. 40
Lewitter L. R. см. Левиттер Л. 62, 400
Malinovsky B. см. Малиновский Б. 89
Malyshev V. см. Малышев В. И. 310
Mansikka V. J. 127
Marchadier B. 210
Marchal G. P. 177
Ménard Michèle 430
Mesnil Marianne см. Мениль М. 179
Mixter Timothy 104
Muchembled Robert 90, 198, 374
Muller Alexander V. 25, 441
Nichols R. L. 25
Nolte H.-H. см. Нольте Х.-Х. 34, 64, 160, 309, 365
Oestreich G. см. Острайх Г. 345–346
Ozment Steven 40
Popova A. см. Попова А. 179
Pott Martin 358, 363
Raeff Marc см. Раев Марк 401

Ramer Samuel C. 104, 113
Ransel D. C. 77
Rémond René 446
Rexheuser Adelheid см. Рексхойзер Адельгейд 322
Rüss Hartmut см. Рюсс Хартмут 267, 286
Ryan W. F. см. Райан У. 92, 114, 116, 124, 329, 347, 349–350
Sauzet Robert 417
Scheidegger Gabriele см. Шайдеггер Габриэле 70.
Schilling Heinz см. Шиллинг X. 66, 74
Schmitt J.-C. см. Шмит Ж.-К. 86, 88, 209, 445
Schnabel-Schüle Helga 28
Schreiner Klaus 270
Schulze Winfried 28, 345
Scribner Bob 186
Siller Max Konrad 99
Spamer Adolf 445
Stavrou Th. G. 25
Strange-Zhirovova N. 170
Stuperich R. см. Штюперих Р. 342
Thomas Keith см. Томас Киф 20, 93, 130, 340
Thurnher Eugen 99
Thyrêt Isolde см. Тире Изольде 219
Vauchez André 272
Weber Max см. Вебер Макс 61–62, 272
Winter Eduard см. Винтер Э. 446
Wirth Jean см. Вирт Ж. 373
Worobec Christine D. 92, 104, 116–118, 366, 368–369, 380
Zguta Russell см. Згута Рассел 12, 90, 95, 100, 116, 332, 353, 368, 370–371

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5
1. Историография 9
2. Источники 22

Глава 1. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО 39
1. Россия в начале XVIII в. как совокупность религиозных культур 39
2. Старообрядчество и конфессионализация 60

Глава 2. НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ 75
1. В поисках народного православия 75
2. От «Травника» до Требника. Магические представления и «народное православие» 89
3. Кануны и братчины 133
4. Переходные обряды 149
5. Богородица и Пятница 167
6. Заступники и целители 185
7. Почитание святых мощей 203
8. Почитание чудотворных икон 227
9. Народная эсхатология 244
10. Юродивые 257

Глава 3. ДВОРЯНСТВО И РЕЛИГИЯ 267

1. Религиозность знати. К постановке проблемы 267
2. Домовый храм 275
3. Основные религиозные типы 294
4. Дворяне-старообрядцы 309
5 Дворянство и колдовство 326

Глава 4. ПЕТРОВСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА 341

1. Что такое петровская церковная реформа? 341
2. Преследование колдовства 347
3. Особый случай: кликуши 376
4. Предшественники реформы 393
5. Реформа благочестия 408
6. Регламентация иконописания и иконопочитания 423

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 437

ПРИЛОЖЕНИЯ

Использованные источники и литература 449

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 511

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Лавров Александр Сергеевич

•

КОЛДОВСТВО И РЕЛИГИЯ В РОССИИ

1700–1740 гг.

•

Оформление
С. С. Ермолаев

Макет
А. В. Ковальчук, С. С. Ермолаев

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩЕ»
Лицензия № 00226 от 11.10.99.
Тел.: 245-83-55; тел/факс: 245-30-98

Формат 60x90/16,
гарнитура «Петербург», бумага офсетная,
печать офсетная, 36 п. л.
Тираж 500 экз.

Цена договорная

Зак. № 158

Отп. в ИПП «Гриф и К°», г. Тула, ул. Свободы, 38.